Odysseestudien.

Zur Phäakis und Telemachie.

Von

Paul Trenkel,
Oberlehrer.

Wissenschaftliche Beilage zum Jahresberichte des Herzogl. Karlsgymnasiums in Bernburg, Ostern 1903.

Bernburg 1903.
Druck von Otto Dornblüth.

1903. Progr. Nr. 777.

Gymnasium illustrissimum Servestanum

dies festos agens

ad

FRANCISCI,

principis generosissimi et clementissimi,

memoriam animo pio gratoque redintegrandam,

cuius munificentia

abhinc centum annos renovatum et instauratum atque maximis beneficiis

exornatum est,

optimis ominibus prosequuntur

collegae gymnasii Bernburgiensis.

Inest commentatio a Paulo Trenkel scripta: „Odysseestudien. Zur Phäakis und Telemachie.“

1. Der Phäakenstaat.

Da die Odysseussage ursprünglich ein Sonnenmythus war[1], so gehört der Aufenthalt des Helden im Schattenlande von vornherein als integrierender Bestandteil dazu. Als nun die Göttin Saga vom Himmel herniederstieg und ihren Wohnsitz unter den Sterblichen aufschlug, als aus dem Gott ein irdischer König wurde, der Thron und Gattin für lange Zeit im Stich lassen muss, da versenkte sich die dichterische Gestaltungskraft in die Zustände eines herrscherlosen Volkes und das Schicksal einer verlassenen Königin. Und wie im Mythus Schatten- und Lichtwelt als Kontraste untrennbar zusammengehören, so musste die Vermenschlichung des Phäakenmythus sich zu einem Gegenbild der häuslichen und staatlichen Zerrüttung auf Ithaka gestalten.

Auf Ithaka finden wir völlige Auflösung der wirtschaftlichen und persönlichen Grundlagen des Hauses, Kampf um den Besitz zwischen Erben und Eindringlingen, Missverständnis zwischen Mutter und Sohn, deren jeder seine eigenen Wege geht, — auf Scheria eine Idylle, die Hausvater, Mutter, Kinder und Schwiegerkinder in vollster Eintracht zeigt, wo grosse Wäsche, Hochzeiten und Volksfeste die aufregendsten Momente sind. Dort wie hier sind grosse Gastereien häufig, bei denen Gesang nicht fehlt und an die sich Tanz und wetteiferndes Spiel anschliesst, aber dort ein ungebundenes, über gesellschaftliche und Tischsitte sich hinwegsetzendes Wesen, das dem feinfühlenden Fremden das Mitessen verekelt, — hier strenge Form, Peinlichkeit im Ceremoniell, gemessene Höflichkeit. Die Freier räkeln sich im Schlosshof, würfeln, zechen bis zur Trunkenheit, treiben ihre Kraftübungen mutwillig-spielerisch, — die Phäaken sitzen nach Rang und Würden an Königs Tisch, ziehen wohlgeordnet hinaus zu wohlgeleiteten Spielen und ebenso wieder hinein. Was den Gebrauch betrifft, den die Inhaber des königlichen *τέμενος* von ihrem Überfluss machen, so steht Alkinoos' Haus dem ganzen Volk offen, Festmahl und Ohrenschmaus ist für jedermann, — die Freier schliessen sich schroff vom Volke ab, kaum dass sie einen Bettler unter sich dulden, und wollen alles allein verzehren. Am deutlichsten tritt die kontrastsetzende Absicht des Dichters bei dem Paar Arete-Penelope hervor. Arete auf dem Ehrensitz im Männersaal, hinter ihr, einem Hofstaat gleich, ihre gesamte Dienerschaft, — Penelope einsam im Dachstübchen, von den Mägden verlassen und verraten. Beide sind klug, aber Arete mit Erfolg, während bei der armen Penelope alle List und Schlauheit vergeblich ist; jene schlichtet den Streit der Männer, diese ist hilflos und verzweifelt gegenüber dem Drängen der Freier und dem Machtkampf zwischen ihnen und dem eigenen Sohn. Arete steht als Ratgeberin gleichberechtigt neben dem Gemahl, Penelope wird

[1]) Seeck, Quellen der Odyssee S. 265.

von dem kaum flüggen Sohn barsch in ihre Schranken zurückgewiesen, und wenn sie um Schonung ihrer Gefühle bittet, wenig pietätvoll behandelt. Jene entscheidet, ob ein Fremdling aufgenommen werden soll oder nicht, diese klagt, dass sie Schutzflehenden nicht helfen kann (τ 134). Jene tritt in die Öffentlichkeit und nimmt auf der Strasse ehrerbietige Huldigung entgegen, diese verlässt das Haus nicht und ist selbst innerhalb ihrer vier Wände dem sie entehrenden Treiben der Freier ausgesetzt. Man kann sagen, dass jeder nicht rein episodische Vorgang auf Scheria eine Parallelaktion zu einem auf Ithaka bedeutet. Ich nenne die Wirkung des Gesanges von Ilion, dort auf Odysseus, hier auf Gattin und Sohn; die Stellung eines Schiffes: dort dem unbekannten Schiffbrüchigen sofort ohne Zögern bewilligt, hier dem einheimischen Prinzen von seinem eigenen Volk rundweg abgeschlagen; die Entsendung des Odysseus zu Schiff: von Scheria in die ersehnte Heimat, von Ithaka zum Menschenfresser Echetos, wenigstens angedroht (φ 307 ff.).

Derselbe Gegensatz zeigt sich nun besonders in der Schilderung der politischen Verhältnisse. Herrscht auf Ithaka Anarchie und Usurpation, so sehen wir im Phäakenstaat ein wohlgeordnetes Gemeinwesen. Das Königtum entfaltet seinen vollen Glanz. Vom König heisst es ζ 197 *τοῦ δ' ἐκ Φαιήκων ἔχεται κάρτος τε βίη τε* „an ihm haftet lebenslänglich die Vollmacht sowohl Recht zu sprechen und zu strafen wie die Volksbeschlüsse auszuführen". Ersteres zeigt er Euryalos gegenüber, dem er befiehlt, zur Sühne einer Beleidigung eine Entschuldigung zu sprechen und eine Sühnegabe zu reichen; letzteres, als er den Termin für Odysseus' Entsendung kraft seiner Machtvollkommenheit festsetzt (*τεκμαίρομαι* η 317). Er besitzt die Prärogative im eigentlichen Sinn, das Recht zuerst seine Meinung zu äussern, dergestalt, dass die Teilnehmer am Rat schweigen müssen, bis er gesprochen hat. Höchstens können sie ihn ersuchen, sich auszusprechen (η 161), aber wenn er das nicht tut, kommt die Sache überhaupt nicht zur Verhandlung und ist von vornherein abgetan: λ 346 *Ἀλκινόου δ' ἐκ τοῦδ' ἔχεται ἔργον τε ἔπος τε.* Er repräsentiert die Gemeinde derart, dass Odysseus unter Alkinoos' Namen das ganze Volk zusammenfasst, indem er mit prägnanter Kürze mit der Anrede *Ἀλκίνοε* die Aufforderung an den Demos *πέμπετέ με* und den Abschiedsgruss an alle *χαίρετε* verbindet (ν 38 f.). Dass der König den besten Teil von der Beute erhält, ist allgemeiner Brauch, aber Alkinoos scheint ihn auch zu bekommen, wenn er nicht selbst an dem Beutezug teilgenommen hat, wie sich aus dem freilich nicht sehr klaren Zusammenhang η 9—11 schliessen lässt. Um diese Autorität zu wahren, muss er freilich eine hervorragende Persönlichkeit sein. Gerechtigkeit und Klugheit sind seine Kardinaltugenden. Beide zeigt er glänzend in der Art, wie er in den Streit zwischen dem Fremden und Euryalos eingreift (θ 236—255). Er tadelt letzteren, dass er ohne Grund sich über den Gast verächtlich geäussert hat, lobt dessen Leistung, weiss aber geschickt zu verhindern, dass dessen Herausforderung zu weiteren Wettkämpfen angenommen wird, denn es könnten neue Misshelligkeiten entstehen, wenn jener fortführe, durch Beweise seiner Überlegenheit die Phäaken in den Schatten zu stellen. Er erklärt, dass seine Leute auf Wettbewerb in Kraftübungen freiwillig verzichten, und lässt sie dafür ihre Gewandtheit in Sprung und Tanz zeigen, wo der Fremde nach eigener Aussage nicht mitkommen kann. So kann sich keine der wetteifernden Parteien zurückgesetzt fühlen, jeder Anlass zu Bitterkeit ist abgeschnitten. Vortrefflich weiss er die Stimmung zu benutzen. Als der Fremde seine Bewunderung der vorgeführten Leistungen ausdrückt, nimmt er die Gelegenheit wahr, ihm bei den Geronten ein fürstliches Ehrengeschenk und bei Euryalos eine Versöhnungsgabe zu erwirken. Nachdem er erst Waffenstillstand zuwege gebracht hat, stiftet er jetzt endgültig Frieden. Hier wie sonst bewahrt er Geistesgegenwart und königliche Ruhe. Leidenschaftliches Aufbrausen liegt seiner Natur fern (η 309 f); Leidenschaftslosigkeit fordert er nicht nur von sich, sondern auch

von den Familiengliedern, insofern sie sogar bei der Wahl des Schwiegersohns den Ausschlag geben soll.[1])

Die Autorität, die Alkinoos vermöge seiner Persönlichkeit geniesst, wird noch verstärkt durch eine Art Mitregentschaft, die seine Gemahlin ausübt.

Staatsrechtlich ist die Stellung des Königs zum Adel nur die eines primus inter pares. Der adlige Demos übt seine Befugnisse durch einen Ausschuss (ζ 257) von 12 Geronten aus, die täglich, ohne besondere Einladung (ν 8 f. ὅσσοι ἐνὶ μεγάροισιν γερούσιον αἴθοπα οἶνον αἰεὶ πίνετ' ἐμοῖσι) kraft ihrer Stellung in den Königspalast kommen. Sobald sie vollzählig sind, melden sie dies dem König und laden ihn ein, die Verhandlungen zu beginnen (ζ 55). Dann beraten sie; an die Sitzung schliesst sich ein nachfolgendes Bankett, das der König ihnen zu geben verpflichtet ist. Auch improvisierte Sitzungen kommen vor, so auf dem Markt nach Beendigung der Spiele (ϑ 387 ff.), sowie in der Nacht im Palast, nachdem Odysseus seine Irrfahrten erzählt hat (ν 7 ff.). Die Geronten stehen als beschliessende, bisweilen auch ausführende Körperschaft dem König völlig gleich, denn sie werden als ἀρχοί bezeichnet, ihre Tätigkeit als κραίνειν. Alkinoos nennt sich selbst ihnen beigeordnet und erweist ihnen die Höflichkeit, seinen Namen an letzte Stelle zu setzen.

ϑ 391 δώδεκα κραίνουσιν, τρισκαιδέκατος δ'ἐγὼ αὐτός.

Derselben Parität giebt der schutzflehende Odysseus Ausdruck, indem er in seinem Gesuch Arete, Alkinoos und die 12 Tafelgenossen (δαιτύμονες) in einem Atem nennt. Auch in den Standesverpflichtungen besteht kein Unterschied: das offizielle Ehrengeschenk, das der König spendet, hat genau denselben Wert wie das der Geronten (ϑ 392 f), nur fügt er eine persönliche Gabe zum Andenken hinzu. Die Gleichstellung der Geronten erstreckt sich auch auf das Hausherrenrecht im Palast; selbst in dieses dürfen sie hineinreden: Echeneos, ihr Obmann, tadelt den König, dass er den Schutzflehenden in der Asche liegen lasse (η 159 f.). Äusserlich zeigt sich ihre Würde darin, dass jeder einen Herold hat (ϑ 418). Sie gehen in der Rangordnung den Söhnen des Königs weit voran; diese tun für sie Dienste, indem sie den Transport der Ehrengeschenke vom Markt nach dem Schloss übernehmen. An Adel sind sie dem König ebenbürtig; sie werden nicht nur βασιλῆες, sondern sogar διοτρεφέες genannt. Ihr Ehrentitel ἀριπρεπέες steht dem des Alkinoos, ἀριδείκετος, fast gleich. Gleichwohl hat dieser Ausschuss aus dem gesamten Adel seine Stellung offenbar durch Wahl, wenn auch auf Lebenszeit. Denn ob sie ihre Ehrenstellung auch auf die Söhne fortpflanzen werden, ist nicht sicher. Der Wunsch des Odysseus η 150, dass es so

---

[1]) Die vorgeschlagene Streichung von 311—316 kann ich nicht billigen, da die Worte in Beziehung zu dem von Odysseus 305—308 Angedeuteten stehen. Dieser hat gesagt: „Wenn ich in Gesellschaft der Königstochter durch die Stadt gezogen und in dein Haus eingetreten wäre, so wäre das nach meinem Gefühl unschicklich (αἰσχυνόμενος) gewesen und hätte mit Recht deinen Zorn erregt (δείσας)". Damit deutet er im Anschluss an Nausikaas Gedankengang ζ 277 ff. an, dass ein solches Auftreten ausgesehen haben würde, als hätte er sich ihr unterwegs als Freier aufgedrängt. Auf diesen versteckten Gedanken geht Alkinoos ein: „Nein, ich würde nicht aufgebraust sein, sondern in aller Ruhe geprüft haben, ob deiner Heldengestalt (οἷός ἐσσι) die Sinnesart und das Temperament, wie ich sie besitze und fordere, entspräche; in diesem Fall nun würde ich auch einem Fremden die Hand meiner Tochter nicht verweigern". An der Form des Gedankens ist der unvermittelte Übergang vom allgemeinen Satz zur Anwendung auf den Einzelfall zu bemerken: „Möchte ein Werber mit solchen Eigenschaften nur kommen, sei er auch ein besitzloser Fremdling; ich würde ihm Haus und Besitz geben; ja, wenn du nur bleiben wolltest". Aber wir finden genau dieselbe Ausdrucksweise in dem parallelen Wunsch Nausikaas ζ 244 f.

αἲ γάρ μοι τοιόσδε πόσις κεκλημένος εἴη
ἐνθάδε ναιετάων · καί οἱ ἅδοι αὐτόθι μίμνειν.

kommen möge, schliesst eben die Möglichkeit eines andern Ausgangs ein. Für ihre Auftraggeber beraten sie nicht nur, sondern handeln auch in deren Vertretung, indem sie die zweite Gruppe der Ehrengeschenke, die im Namen des Gesamtdemos gespendet wird, vorschussweise geben, um den Wert nachher durch Umlage wieder einzutreiben (ν 13 ff.).

Bei ausserordentlichen Gelegenheiten, wie bei Bewirtung und Entsendung eines fürstlichen Gastes von Staatswegen, kann auch ein verstärkter Ausschuss (*γέροντες πλέονες* η 189) zur Beratung berufen werden. So plant es Alkinoos für den folgenden Tag; da aber die Sache bereits am Abend erledigt wird, beschränkt sich die Zusammenkunft des Adels im Palast am folgenden Morgen auf den Festschmaus. Es kann kein Zweifel sein, dass es ebenfalls die ganze Festversammlung ist, die nach den Spielen in den Palast zurückkehrt, und der Odysseus seine Abenteuer erzählt. Trotzdem wendet sich Alkinoos mit seinem Antrag auf weitere Beschenkung nur an den Zwölferausschuss. Nach der Zahl dieser Geronten wird die Gabe bemessen. Der übrige Demos hat für die Leistung aufzukommen, aber er wird gar nicht gefragt, obgleich er anwesend ist. Es lässt sich das wohl nur so erklären, dass die Kompetenz des Demos an die Malstatt, wo er tagt, gebunden ist, während am Herd des Königs nur dessen Pairs das Recht haben zu reden und zu stimmen.

König und Geronten verkehren mit einander in Formen, die man streng konstitutionell nennen möchte. Als Arete in spontaner Begeisterung auffordert, den Helden, der alle durch seine Erzählung entzückt hat, noch länger zurückzuhalten und reicher zu beschenken, stimmt der Obmann freudig zu und mahnt seine Amtsgenossen der Königin zu folgen, dann aber unterbricht er sich:

λ 346 *Ἀλκινόου δ' ἐκ τοῦδ' ἔχεται ἔργον τε ἔπος τε*

„ohne der königlichen Prärogative vorgreifen zu wollen."

Wie korrekt drückt sich Alkinous λ 352 f. aus:

πομπὴ δ' ἄνδρεσσι μελήσει
πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί · τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ δήμῳ.

„Die Entsendung ist Staatsangelegenheit; dem König wird obliegen, für die Ausführung zu sorgen."

Den Geschäftsgang bei der Behandlung eines Antrags zeigt klar das Verfahren gegenüber der Bitte des Odysseus. Dieser hat an die massgebenden Faktoren, König, Königin-Mitregentin, Pairs, seinen Antrag gestellt:

η 151 *ἐμοὶ πομπὴν ὀτρύνετε πατρίδ' ἱκέσθαι.*

Die Beratung hierüber wird durch ein Opfer an Zeus *Ἱκετήσιος* eingeleitet. Darauf macht der König den Vorschlag, die Entscheidung auszusetzen und am folgenden Tage der verstärkten Gerusie vorzulegen. Odysseus wendet sich dagegen mit der doppelten Bitte, ihn mit Festgelagen zu verschonen — das liegt im Gegensatz zu dem ausgesprochenen Wunsch, sich jetzt sattzuessen — und gleich am nächsten Morgen zu entsenden. Der leidenschaftliche Schluss seiner Rede, er wolle das Wiedersehn der Heimat gern mit dem Tode bezahlen, ergreift die Geronten so, dass sie durch Akklamation seine Bitte bewilligen. Damit ist die Sache erledigt, schneller als der König geplant hatte. Dieser ist an den Beschluss sowohl in der Sache wie in betreff des Termins gebunden, und es ist nur eine nebensächliche Ausführungsbestimmung, dass er die Seefahrt dem phäakischen Brauch gemäss erst auf die nächste Nacht festsetzt. Ebenso ist selbstverständlich das Votum des Rats für den Demos bindend. Demgemäss macht der König am nächsten Morgen auf der Agora einfach Mitteilung von dem Geschehenen, was sich äusserlich darin zeigt, dass nach seiner Rede die Zustimmungsformel *πάντες ἐπῄνεον ἠδὲ κέλευον* fehlt. Es ist wieder bloss diplomatisch-höfliche Form, wenn er nicht die vollendete Tatsache ausspricht, sondern die Ausdrucksweise der den Redenden

einschliessenden Aufforderung (ἐποτρυνώμεθα) gebraucht. Dass die Versammlung keinen amtlichen Charakter trägt, wird in der Darstellung auch sonst streng festgehalten. Alkinoos ist auf den Markt gegangen, etwa um laufende Sachen zu erledigen; den Fremden hat er ehrenhalber mitgenommen. Durch den von Haus zu Haus wandelnden Herold, die verkleidete Athene, ist aber die Neugier angestachelt worden, und so stellt sich die ganze Bevölkerung, βροτοί, „alles, was lebt," also Adlige und Unadlige, ein. Es ist zu betonen, dass sich Athene bei ihrem freiwilligen Botengange nicht als Beauftragter des Königs gegeben hat. Die Zusammenkunft ist also eine zufällige, private. Der König benutzt nur diese Gelegenheit, wo er alle, die es angeht, um sich hat, um die Ausführung des Ratsbeschlusses vom Abend jetzt in die Wege zu leiten.

Dass der Adel in diesem Staat der einzige politische Faktor ist, ist eigentlich vorauszusetzen. Es wird aber mit einer gewissen Geflissentlichkeit betont, dass nur die ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες zu raten und zu taten haben. Nur an sie richtet der Herold-Athene seine Aufforderung, die übrigen kommen ungerufen; nur sie redet der König auf dem Markt an, ebenso im Palast, als er zu den Spielen auffordert, ebenso bei seinem Antrag auf Beschenkung und Versöhnung des Fremden nach den Spielen. Jedesmal ignoriert er die übrige Masse. In der genannten Anrede, die ebenso für den Ausschuss wie für den gesamten Adel gilt, sogar einmal (ν 186) den König selbst inbegriffen, liegt die Anerkennung der politischen Stellung; in der ähnlich gebrauchten ἥρωες, die ebenfalls für alle drei Rangklassen gebraucht wird, die der adligen Abstammung. Letzteres ist eine stehende Titulatur, die selbst Nausikaa nicht verfehlt ihrem Vater beizulegen (ζ 303). Mit peinlicher Höflichkeit bezeichnet Alkinoos auch die Höflinge des Odysseus so:

θ 241 ff. ὄφρα καὶ ἄλλῳ
εἴπῃς ἡρώων, ὅτε κεν σοῖς ἐν μεγάροισιν
δαινύῃ παρὰ σῇ τ' ἀλόχῳ καὶ σοῖς τεκέεσσιν.

Dass ein vornehmer Herr auch einen Niedrigeren der Ehre einer Mitteilung dieser Art würdigen könnte, hält der König für unmöglich. Wenn andrerseits der Dichter Odysseus die ἀγοραὶ ἡρώων η 44 bewundern lässt, so drückt er damit aus, dass er selbst die nichtadeligen Volksgenossen, die doch auch auf den Marktplatz kommen, etwa Geschäfte zu erledigen oder Recht zu suchen, keiner Erwähnung für wert hält.

Von den niederen Volksklassen sind die Adligen durch eine weite Kluft getrennt. Nur sie sind natürlich hoffähig, indem sie bei dem Ehrenbankett im Saale (θ 42) sitzen, während die Redner und das übrige Volk ihr Traktament im Hof, den anstossenden Hallen und in Nebenräumen des Schlosses (θ 57) erhalten. Die Tore stehen ja offen, damit auch diese dem Gesang des Demodokos lauschen können, aber Alkinoos bekümmert sich um diese Gäste nicht, und nur an die im Saal richtet er seine Worte. Nach dem Mahl schreiten die Edlen dem Spielplatz zu, und es gilt als besondere Auszeichnung für den Sänger, dass er in ihrer Gesellschaft mitgeführt werden darf; das übrige Volk (ὁμιλός) muss sich in gemessener Entfernung halten. Ritterliche Spiele sind ausschliesslich Vorrecht des Adels

θ 110 ἂν δ' ἵσταντο πολλοί τε καὶ ἐσθλοί

und zugleich dessen Kennzeichen. Der Fremde wird scharf geprüft, ob sein Körper zeigt, dass er in gymnastischen Künsten geübt ist. Seine Weigerung wird als Unfähigkeit genommen und ihm auf diese hin der Adel abgesprochen. Wer kein ἀθλητήρ ist, muss zum niederen Volk gehören, dem die Sorge für das tägliche Brot ja keine Zeit zur Gymnastik lässt, während den Adligen vermutlich sein Grundbesitz ohne eigene Arbeit ernährt. Euryalos' Scheltwort lässt erkennen, wie

tief er den πρηκτήρ verachtet, der von seiner Hände Werk oder Handelsgeschäften lebt, gleichviel ob er in diesem Stande eine leitende Stellung einnimmt oder nicht. Odysseus empfindet die ganze Schwere der Beleidigung, indem er den Beleidiger ἀτάσθαλος nennt: der Dichter lässt ihn also über die πρηκτῆρες ebenso geringschätzig denken wie seinen Gegner; und auch in seiner Entgegnung tadelt er nur das vorschnelle und beleidigende Drauflosreden des Euryalus, nicht aber seine Junkergesinnung. Die jungen Leute, κοῦροι, die Odysseus nach der Heimat rudern sollen, gehören nicht zum Adel, dessen Jugend mit νέοι ϑ 202 oder ἄνδρες ϑ 238 bezeichnet wird.[1]) Wenn es heisst, dass sie κατὰ δῆμον ausgewählt werden, so ist darunter hier die gesammte seefahrende Einwohnerschaft, nicht die Gemeinde der Vollbürger zu verstehen. Über die Dienste und Leistungen dieser Klasse verfügen König und Adel unbeschränkt, sie wird dazu schlechthin kommandiert (ϑ 35 ff.). Die Auswahl der tüchtigsten Leute bleibt allerdings ihren Standesgenossen überlassen; darum kümmern sich König und Adlige nicht, so wenig wie um das Flottmachen des Schiffes (wenn Alkinoos gleichwohl ἄγε νῆα ἐρύσσομεν sagt, so scheint mir darin eine gewisse jovial-liebenswürdige Art sich auszudrücken zu liegen), aber die Männer aus dem Volk, denen die Auswahl obliegt, namhaft zu machen hält der König nicht für nötig: das dürfte wohl das Fehlen des Subjects zu κρινάσϑων ϑ 36 ausdrücken.

Die Verfassung des Phäakenstaats ist nach dem Ausgeführten eine durch den Adel stark beschränkte Monarchie, in der, wer nicht zu den Geschlechtern gehört, von den politischen Rechten ausgeschlossen ist. Die Stellung des Königs beruht auf seiner Abstammung und wird durch die Vollebenbürtigkeit der Königin gestützt. Zwischen König und Adel herrscht vollste Eintracht, auch der Mann aus dem niederen Volke freut sich seiner Seetüchtigkeit und giebt dem Bevorzugten willig seine Ehre. Von dieser Schilderung der politischen Zustände hat der Dichter alles Märchenhafte und Wunderbare — vielleicht mit Ausnahme der Stellung der Königin — ferngehalten. Ein solcher Staat ist möglich. Freilich auf Erden findet er sich nicht mehr; er gehört einer idealisierten Vergangenheit an, ebenso wie die Stellung seiner Königin η 70 ff. Das liebliche Bild verschwindet, jäh; wie ein Vorhang zieht es sich darüber, als Poseidon den Hafen sperrt und die Stadt rings mit einem Gebirge zu umziehen droht.

Während die Staatsverfassung ein konservatives, ehrwürdiges, altväterisches Gepräge trägt, erscheint das wirtschaftliche Leben fortgeschritten und verhältnissmässig modern. Die Phäaken sind ein seefahrendes und handeltreibendes Volk, und dieser Charakter ist so ausgeprägt, dass die Beiwörter δολιχήρετμοι und φιλήρετμοι für die ganze Nation gebraucht werden, ja letzteres, wo der Adel allein angeredet ist (ϑ 96. 386. ν 36). Die Gründung der Stadt wird mit Zügen geschildert, wie wir sie bei Koloniegründungen noch in junger historischer Zeit finden. Um den Angriffen übermächtiger Grenznachbarn zu entgehn, wandert eine ganze Gemeinde über See nach einer fernen und fruchtbaren Insel aus. Der οἰκιστής grenzt zuerst den Stadtbezirk durch eine Mauer ab, zerlegt denselben in geweihte und profane Plätze und teilt die Flur auf. Der Fremde bewundert die Mauer

---

[1]) Dass die Ruderer der niederen Volksklasse angehören, ist von vornherein wahrscheinlich; sie stehen ja noch tiefer als der von Euryalus so verachtete kaufmännische Leiter dieser Seefahrt, indem sie bei dessen Unternehmen doch nur dienende Glieder sind. Ihr Stand wird nicht nur ϑ 40 ff. durch die scharfe Unterscheidung von den σκηπτοῦχοι βασιλῆες gekennzeichnet — wären sie adlig, so bedürfte es für sie keiner Sondereinladung —, sondern auch durch die Situation nach dem Mahle. Die adlige Jugend ist bereits auf dem Spielplatz versammelt, um dort ihre Kraft und Gewandtheit zu zeigen, denn für sie wäre ein üppiges Mahl die schlechteste Vorbereitung auf gymnastische Leistungen; die vom Mahle kommenden sind bloss Zuschauer. Da unter diesen die Ruderer sich befinden, sind diese eben keine ἀϑλητῆρες, sondern πρηκτῆρες.

aus Palissadenwerk mit ihren Türmen, die Agora mit ihren Steinsitzen, den Poseidontempel in ihrem Mittelpunkt. An der Schiffslände, die sich auf einer Landenge zwischen den Häfen befindet, herrscht reges Schifferleben; Tauwerk, Segel, Ruder werden verfertigt oder ausgebessert; nicht minder musterhafte Ordnung, indem jedes Schiff seinen bestimmten Lagerplatz hat. Die Seetüchtigkeit seiner Leute ist der Stolz des Königs (η 328), und die tüchtigsten Ruderer werden durch Einladung zu den Adelsfesten geehrt. Der nautischen Leistungsfähigkeit der Männer entspricht die industrielle Geschicklichkeit und der Geschmack der Frauen in Textilarbeiten, und es ist ohne weiteres zu ergänzen, dass so vortreffliche Erzeugnisse auch überall ihren Markt finden und exportiert werden müssen. Die gewerbtätige Bevölkerung kann sich in diesem Friedensreich ganz dem Erwerb widmen und kommt nicht in Gefahr, die Waffen, Bogen und Pfeil, führen zu müssen. Offenbar setzt der Dichter hier voraus, dass auch die Gewerbe treibenden niederen Klassen das Waffenrecht haben, welches sie als leichtbewaffnete Bogenschützen ausüben, während die grundbesitzenden höheren Klassen als Hopliten fechten, wie denn Euryalos ein Schwert trägt. Waffenrecht ist aber ohne politisches Recht undenkbar: die Schilderungen des wirtschaftlichen Lebens und der Kultur (ζ 262—272, η 84—132) weisen auch auf ein politisch fortgeschrittenes Zeitalter hin und bilden eine jüngere Schicht im Vergleich zu der sonst vorherrschenden Darstellung. Kaufmännische Gesinnung und kaufmännische Bräuche leiht der Dichter an mehreren Stellen auch dem Adel und selbst der Königsfamilie. Mit welcher Peinlichkeit wird darauf gesehen, dass Wertstücke richtig abgeliefert, vor Unterschlagung behütet und zweckmässig verpackt und verstaut werden. Die für den Fremden bestimmten Gastgeschenke, Gewänder und Goldbarren, nehmen die Königssöhne auf der Agora persönlich in Empfang und deponieren sie bei der Königin als Treuhänderin; diese erhält dann gemessene Weisung, die dauerhafteste Kiste auszusuchen; darauf werden die Stücke in Gegenwart der Geber hineingezählt; der Beschenkte muss nachzählen und den Verschluss selbst vollziehen (ϑ 417—448). Mit peinlicher Gewissenhaftigkeit sorgt der König am Morgen für die richtige Ablieferung der Odysseus geschenkten Metallgeräte: er lässt sie sich einzeln in das Schiff reichen und verstaut sie persönlich mit der Vorsicht und nach den Grundsätzen eines sachkundigen Spediteurs (ν 20 f.). Es fehlt nur, dass ein verantwortlicher Wächter darüber gesetzt wird; aber die Ordnung, die auf der Werft herrscht, lässt auf das Vorhandensein einer Hafenbehörde schliessen. Nicht ohne humoristischen Beigeschmack ist es, wenn der adelsstolze Euryalos, der die gewinnsüchtigen Händler so verachtet, selbst recht ausgeprägte Händlergesinnung an den Tag legt, indem er das Schwert, das er verschenkt, nicht nach seiner Brauchbarkeit als Waffe, sondern nach Kupfer-, Silber- und Elfenbeinwert schätzt und den Beschenkten ausdrücklich auf die Kostbarkeit aufmerksam macht.[1])

---

[1]) Fein ist Odysseus' Erwiderung ϑ 414 f.:

μηδέ τί τοι ξίφεός γε ποθὴ μετόπισθε γένοιτο
τούτου, ὃ δή μοι δῶκας, ἀρεσσάμενος ἐπέεσσιν

Es klingt zuerst, als wolle er sagen: „Mögest du nie in solche Not kommen, dass du ein Schwert brauchst;" der zweite Vers ändert aber diesen Sinn dahin: „Mögest du nie bedauern, mir dies Wertstück geschenkt zu haben, und auf den Gedanken kommen, die Entschuldigung mit Worten wäre auch genug gewesen."

2. Die Quellen der Widersprüche in der Phäakis.

In den Büchern ζ—ϑ und ν 1—187 findet sich im Vergleich zu andern Teilen der Odyssee ein ungewöhnlich grosses Mass von kleineren und grösseren Widersprüchen und aus dem Zusammenhang fallenden Stellen. Diese Wahrnehmung hat die Kritiker des Altertums und der Neuzeit zu einer Anzahl von Athetesen veranlasst. Einen andern Weg schlagen Kirchhoff und Seeck ein, indem sie die Odyssee aus verschiedenen Bearbeitungen zusammengesetzt sein lassen. Kirchhoffs Zerlegung in einen älteren Nostos und eine jüngere Bearbeitung übergehe ich, da sie zur Beseitigung dieser Schwierigkeiten nicht viel beiträgt. Weit mehr ins Einzelne geht Seeck. Er lässt die uns vorliegende Odyssee durch einen Redaktor in pisistrateischer Zeit aus drei Bearbeitungen zusammenschweissen, die er die Odyssee der Telemachie (T), die Odyssee der Verwandlung (V) und die Odyssee des Bogenkampfes (B) nennt. In der Phaeakis kommen nur die beiden ersteren in Frage. Seeck[1]) nimmt hier an, dass der Bearbeiter bald der einen, bald der andern als Hauptquelle folgte und abweichende Darstellungen der Nebenquelle, so gut oder schlecht es gehen mochte, einfügte. Für ε und ζ ist nach ihm V die Hauptquelle. Eingeschoben aus T sei darin ζ 41—53, enthaltend die Schilderung des Olymp (allgemein als fremdartiger Zusatz anerkannt) und die Angabe, dass Nausikaa den Eltern ihren Traum erzählen will (in ihrer Bitte 54—67 erwähnt sie ihn aber nicht); ferner 244 f (Nausikaas keimende Neigung zu dem Fremden stehe mit ihrer in V gezeichnete Zurückhaltung in Widerspruch); endlich 252—288 (wieder Heiratsgedanken der Prinzessin; die hier befindliche Instruktion an den Fremden wiederholt Nausikaa nach 289) Für η sei T die Hauptquelle; eingeschoben aus V sei 56—68 (Verwandtschaftsverhältnis zwischen Alkinoos und Arete 55 anders dargestellt); 103—130 (Schilderung der Frauenarbeit und der Zaubergärten, allgemein als fremdartiges Einschiebsel angesehen); ferner eingesetzt für ein T-stück 146—198 (Odysseus erscheint als gewöhnlicher hülfeflehender Mensch, während nachher Alkinoos seine Göttlichkeit für möglich hält); eingeschoben endlich 252—310 (enthält unter andern eine Wiederholung der in derselben Rede eben erzählten Aufnahme bei Kalypso). In ϑ nimmt Seeck, allerdings zweifelnd, T als ausschliessliche Quelle an, nur soll der Redaktor den ersten Gesang des Demodokos von Ilios eingefügt und das in T an dieser Stelle befindliche Lied von Ares und Aphrodite an seine jetzige Stelle gesetzt haben; nach 572 soll wieder V beginnen (Alkinoos' Frage, weshalb das Ilioslied den Fremden zu Tränen rühre, stimmt nicht mit der Erzählung desselben 220, er sei Trojakämpfer gewesen). Durch die Teilung wird ausserdem die Doppelstellung Athenes erklärt, die im V nur mittelbar wirkt, in T leibhaftig auftritt.

Aber es bleiben noch Widersprüche genug unerklärt. Seeck findet einen solchen zwischen der Schamhaftigkeit des Helden vor den Mägden in ζ und dem Bad durch diese in ϑ; aber η 296 behauptet Odysseus sogar: *Ναυσικάα λοῦσέ με*, und doch soll diese Stelle wie die erstgenannte zu V gehören. Nausikaa befiehlt Odysseus vor der Stadt zurückzubleiben, — er sagt, sie habe ihn mitnehmen wollen (beides V). Zahlreiche siegreiche Wettkämpfe des Helden mit den Phäaken werden angekündigt, — er beschränkt sich auf éinen (beides T). Die phäakischen Schiffe sind gewöhnliche, von Rudern bewegte Fahrzeuge, — werden als vernunftbegabte Zauberwesen hingestellt (beides T). Häufig bemerken wir schlecht eingefügte Einzelstellen, z. B. die Schilderung des Phäakenlebens ϑ 248 f, die Reflexion über körperliche und rednerische Anmut ϑ 167—175: Seeck geht über den

[1]) Quellen der Odyssee S. 152—166. 172—187.

Riss im Zusammenhang, sogar über den im Satzgefüge hinweg mit der Annahme, seine ‚Telemachie' habe schon dem Redaktor in schlechter Überlieferung vorgelegen.

Aus dieser Zusammenstellung, die sich noch vermehren liesse, scheint mir hervorzugehen, dass diese Teilung nicht leistet, was man von ihr verlangen muss, eine Erklärung sämtlicher Widersprüche, Wiederholungen und Fugen, da sie doch auf der Erkenntnis eines Teiles derselben aufgebaut ist. Die Aporie wird nur auf die vorhergehende Entwicklungsphase der Dichtung zurückgeschoben. Ich meine, wenn wir den Versuch machen wollen, die vorliegenden Differenzen zu erklären, dürfen wir die Phäakis nicht behandeln wie ein aus Quellschriften contaminiertes historisches Werk, sondern mehr noch als die übrigen Teile des Epos als eine Dichtung, die in langer Entwicklung aus mythologischen Ursprüngen in reale Verhältnisse übertragen worden ist. Der Mythus vom Schattenreich ist seinem Wesen nach ein Gebiet, wo dämmerndes Halbbewusstsein, Ahnungen, Spekulationen ohne klares Ziel herrschen, wo es weder ein Wissen noch deutliche Vorstellungen und Anschauungen giebt. Ein solcher Mythus musste von vornherein mit Übernatürlichem, Wunderbarem, Märchenhaftem reich ausgestattet sein. Eine Dichtung nun, die ihn in das hellere Licht irdischer Wirklichkeit rückte, die ihm als Träger Menschen von Fleisch und Blut gab, konnte sich mit dem Wunderbaren auf vierfache Art auseinandersetzen:

Entweder sie nahm, was sie vorfand, gläubig auf und gab es unbefangen, naiv wieder;
oder sie suchte es zu rationalisieren, sei es durch Umdeutung, sei es, indem sie stillschweigend das Natürliche, Glaubhafte an seine Stelle setzte;
oder sie fand es lächerlich und liess sich dadurch reizen, es durch Übertreiben oder Herabziehen zu karikieren;
oder sie übte unmittelbare, ernsthafte Kritik, indem sie dem, was sie missbilligte, ihre Verbesserung zur Seite setzte.

Es ist klar, dass die drei erstgenannten Gestaltungsweisen eine zeitliche Aufeinanderfolge darstellen, von denen die dritte sehr jungen Datums sein muss; die vierte kann kaum noch als poetische Behandlung gelten. Ich will nun zu zeigen versuchen, wie alle vier Formen in der Phäakis zum Ausdruck kommen.

1. Naiv übernommen und wiedererzählt sind die Stücke, die die Phäaken den Göttern gleichstellen. Da der Mythus von der Schattenwelt in drei Verkörperungen erscheint, ausser der Phäakis in der Insel der Kirke und der der Kalypso, so durften die Phäaken den letzteren an Göttlichkeit nicht zu sehr nachstehen. Wenn Kirke dämonische Kräfte und göttliches Wissen besitzt, wenn Kalypso selbst eine Unsterbliche ist, so rühmen sich die Phäaken wenigstens göttlicher Abstammung, und ihr Stammvater Poseidon bestätigt das, wenn er das ganze Volk *διοτρεφέες* nennt (*ε* 378). Ihr König stellt sie auf gleiche Stufe mit Kyklopen und Giganten: mit ersteren, gleichfalls Poseidonssöhnen, haben sie zusammengewohnt, bis Familienzwist sie aus der Urheimat vertrieb (*ζ* 6), für letztere scheinen sie nach deren Vernichtung gleichsam als Ersatz geschaffen zu sein (*η* 60 ff.). Die Beziehungen zu den Göttern bestehen in freundschaftlichem, man möchte sagen gesellschaftlichem Verkehr sowie in matrimonialer Ebenbürtigkeit. Die Unsterblichen sitzen beim Opferschmaus unter ihnen und halten es auch im alltäglichen Leben nicht für nötig, bei der Begegnung mit einem Phäaken ihr Incognito zu wahren. Das letztere ist natürlich bedeutungsvoller: ein Gott kann wohl auch sonst bei einer feierlichen Handlung seinen Glanz enthüllen wie ein Monarch unserer Zeit; dass er aber auch in der Alltäglichkeit den Anblick seiner Majestät bietet, und, fügen wir hinzu, die Phäaken ihn ertragen können, ist etwas Ausserordentliches. Wenn Nausikaa mit einem Fremden von hoheitvollem Aussehen durch die Strassen geht, denkt

der Phäake, ohne sich darüber aufzuregen: das ist vielleicht ein Gott. Auch würde er nichts Erstaunliches darin finden, wenn sich die Fürstin einen Gott als Mann wünscht (*πολυάρητος* ζ 280), ebensowenig, wenn der Wunsch erfüllt wird. Höchstens fühlt er sich in seinem Selbstbewusstsein gekränkt, dass sie den Söhnen des einheimischen Adels sich versagt; die sind doch ebensoviel wert wie ein junger Gott, denkt er entrüstet. Allerdings stehen die Phäaken in dieser Beziehung nicht weit über Odysseus. Was von jenen bloss behauptet wird, sehen wir bei ihm in ν tatsächlich eintreten: bei der Landung in der Heimat erscheint ihm Athene leibhaftig. Auch nicht zu weit über Penelope. Denn auch diese hält es für möglich, dass der Sieger über die Freier, der sie als Gattin zu umfangen begehrt, ein Gott sei (ψ 63). Und so lag es nahe, das Verhältnis der Phäaken zu den Göttern auf das des Odysseus zu Athene auszudehnen. Das Märchenhafte wuchert. Wenn die Phäaken, die doch nur Nebenfiguren sind, bestimmt, dem Helden durch ihre Hülfe zu dienen, mit den Göttern auf gleichem Fuss verkehren, so darf der Held nicht zurückstehen. Ja, er muss ihnen gegenüber noch höher gehoben werden: seine Göttin muss ihm in niederer Gestalt dienen. Nirgends steigt die hehre Strahläugige so tief herab wie hier. Als Wegweiserin in Gestalt einer Wasserträgerin muss sie fungieren, als *δημιοεργός* in Heroldsverkleidung die Neugier auf ihn lenken, als Zielweiserin in der Maske eines gewöhnlichen Mannes ihn bewundern. Allerdings, auch für Telemach besorgt sie ein Schiff und spielt den Kapitän, aber es ist doch ein erhabenerer Beruf, vaterlose Königssöhne zu Helden heranzubilden; auch tut sie beim Verschwinden dort ihre Göttlichkeit kund.

Das Märchenhafte zeigt sich ferner in Eigentümlichkeiten des phäakischen Familienrechts. Arete und Alkinoos sind Geschwister und Gatten wie Zeus und Here. Spuren von Gynäkokratie finden sich. Wenn Odysseus' Aufnahme sowie seine Entsendung von Arete abhängt, so wird sie als der eigentliche Gebieter im Hause charakterisiert (ζ 310 ff., η 75 ff.). Die Rangordnung im Königssaal ist umgekehrt: sie thront auf dem höchsten Ehrenplatze, und der Gemahl schmiegt sich ihr zur Seite (ζ 305 ff.). Während sonst die Eltern ihrer Tochter den Gemahl bestimmen, hat Nausikaa unbeschränkte Freiheit der Gattenwahl. Nicht nur unter den Söhnen des Landes darf sie sich aussuchen, sondern auch einen Fremdling an ihre Seite erheben. Ob sie die Wünsche von Eltern und Sippe achten will oder nicht, ist ihr freier Wille; tut sie es, so geschieht es aus kindlicher Pietät. Wenn sie nach ihrem Willen handelt, so kann das Volk weiter nichts tun als darüber murren, und der König schreibt sich nur die Befugnis zu, dem Auserkorenen eine Prüfungszeit zu bestimmen. Märchenhaft sind Einzelheiten über die nautische Leistung der Phäaken. So die Angabe, dass sie in einem Tage nach Euboea und zurück gefahren sind, und zwar ohne sich anzustrengen (η 321 ff.); ihr zauberhaftes Wesen wird angedeutet durch die Sicherheit, mit der Alkinoos behauptet, das Meer werde bei der Fahrt nach Ithaka ruhig sein und der Gast die Reise schlafend zurücklegen. Märchenhaft sind Einzelzüge in der Schilderung des Palastes, des Gartens und Weinbergs: dass die metallenen *κύνες* lebendig und unsterblich sind, dass Wachsen, Blühen und Reifen ohne Wechsel der Jahreszeiten nebeneinander hergeht (η 93 f. 117—119. 124—126). An manchen dieser Züge finden wir eine gewisse Dunkelheit und Unklarheit. Die göttliche Abstammung des Volkes wird behauptet, aber der gegebene Stammbaum bezieht sich nur auf das Königspaar. Von der Fahrt des Rhadamanthys, des Richters der Unterwelt, zu dem ebendort ewiger Pein verfallenen Tityos weiss die gesamte griechische Sage nichts.

2. Auf dem Boden normaler Anschauung über Götterwalten und Menschendasein stehen wir in dem bei weiten grössten Teil von ζ—ϑ. Athene ist wieder die Himmlische, die nur im Traum den Sterblichen erscheint, als sie Nausikaa den Gedanken eingiebt, grosse Wäsche zu halten,

wie sie auch Penelope so oft sich naht. Meistens wird sie auch in der Phäakis als mittelbar wirkend geschildert, indem jeder kluge Gedanke, jede vorteilhafte Situation, jeder gute Eindruck des Helden ihr zugeschrieben wird. Sie giebt ihm bei der Landung den rettenden Gedanken ein, schenkt ihm Schlaf, flösst Nausikaa Mut ein, der abenteuerlichen Erscheinung standzuhalten, giebt ihm imponierende Heldenschönheit und hüllt ihn in Nebel, um sicher sein Ziel zu erreichen. Wir haben oben gezeigt, wie einheitlich und geschlossen die Schilderung des Staatswesens als einer typischen Aristokratie mit patriarchalischem Königtum gegeben wird, wie andrerseits die Züge der neuionischen Handelskolonie ebenso realistich gezeichnet werden. Wie genau stimmt die Palastbeschreibung zu den ausgegrabenen mykenischen Burgen. Im Rat und auf dem Markt, im Geschäft und beim frohen Mahl und Spiel sind die Phäaken normale Sterbliche. Sie machen ihre Schiffe seeklar wie jeder Seemann, und wenn sie fabelhaft schnell vorwärtskommen, so müssen sich die Ruderer auch tüchtig in die Riemen legen (η 328, ν 78). Durch leichtes Umbiegen wird das Zauberhafte in Natürliches umgewandelt. An Stelle der märchenhaften Götterfreundschaft tritt der reinmenschliche Ausdruck des Vertrauens auf den Nationalgott (η 35). Im Märchen sollen sie die Götter leibhaftig gesehen haben, in der rationalisierten Darstellung sind sie zwar auch darauf gefasst, aber ihrer Beobachtung doch nicht sicher; erst aus dem wunderbarem Wechsel in der Erscheinung des Schiffbrüchigen erschliesst Nausikaa, aus der Plötzlichkeit seines Erscheinens Alkinoos die Möglichkeit, dass er ein Gott sei. Beide sind also im Erkennen der Götter nicht klüger als Telemachos und Nestor (α 323, γ 377 ff.). Die Friedensgewissheit ihres Volkes leitet Nausikaa zuerst aus der märchenhaften Götterverwandtschaft ab, fügt aber sogleich als zweiten natürlichen Grund die insulare Lage hinzu. Wenn Athene ihren Schützling persönlich geleitet, so sollte das doch billig genügen, ihn vor Belästigung zu sichern; gleichwohl hat sie ihn schon vorher vorsorglich durch Fernwirkung in Nebel gehüllt. An andern Stellen ist das Natürliche und das Märchenhafte unmittelbar nebeneinander gesetzt: so erscheinen an der realistischen Palast- und Gartenbeschreibung die Wunderzusätze wie schlecht angeleimt. Nachdem Arete ihre Schuldigkeit gethan hat, ihre Knie von Odysseus umfassen zu lassen, hört sie plötzlich auf das Überweib zu sein, für das sie Nausikaa und Athene ausgegeben hatten, und verwandelt sich in eine sorgliche Hausfrau, die in ihrem Kleiderschrank wohl Bescheid weiss, und das männliche Element nimmt seine natürliche Stellung ein, Alkinoos als Hausvater, die Geronten als Hausfreunde. Durch eine Mischung beider Vorstellungsweisen nimmt die Darstellung bisweilen etwas ungewiss Schillerndes an. Liest man η 318—328 von vorn, so wirken die Sätze in ihrer dunkeln Kürze zauberhaft, blickt man aber von den letzten Worten rückwärts, so lassen sie sich natürlich deuten: „Meine Leute sind ebenso seekundig wie seetüchtig; sie kennen Wind und Wellen bis in die fernsten Gegenden; ihre Ruderkunst ist unübertrefflich, darum wirst du in unserm Schiff sicher fahren wie bei Windstille und so sanft, dass du dabei schlafen kannst“. Ebenso doppeldeutig ist η 191—195: Alkinoos verbürgt sich, dass Odysseus auf der Fahrt kein Unfall widerfahren wird, aber es bleibt unklar, ob das eine Eigentümlichkeit der phäakischen Fahrzeuge oder eine Folge der zu treffenden tadellosen Vorbereitung der Fahrt sein soll.

3. Die ablehnende Haltung gegenüber dem Märchenhaften drückt sich am schärfsten aus, wenn dasselbe zum Gegenstand des Spottes gemacht wird. Eine Form desselben ist die komische Übertreibung, die Parodie. Hieher gehört unzweifelhaft die bekannte Stelle ϑ 248 f. vom phäakischen Schlaraffenleben:

αἰεὶ δ' ἧμιν δαίς τε φίλη κιθαρίς τε χόροι τε
εἵματα τ' ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐναί.

„Schlemmen mit Musik und Tanz, Freude am Putz, weichliche Körperpflege und Sinnlichkeit, das ist unser Leben alle Tage“. Die beiden Verse stehen ausser Zusammenhang mit der übrigen Rede. Alkinoos spricht hier nämlich als Patriot ernsthaft und feierlich von den nationalen Tüchtigkeiten seines Volkes: οἷα καὶ ἡμῖν

Ζεὺς ἐπὶ ἔργα τίθησι διαμπερὲς ἐξ ἔτι πατρῶν,

indem er den etwas ruhmredig aufgezählten gymnastischen Fertigkeiten des Gastes, die er in seiner Rekapitulation auch recht beschneidet, die feineren, eleganteren des Reigentanzes und der Ruderkunst gegenüberstellt. Zweimal spricht er die Erwartung aus, dass der Fremde daheim den Ruhm der Phäaken weiter verbreiten werde. Der Ruhm ist aber dem Hellenen die allerwichtigste Sache und im Zusammenhang mit der Mahnung, diesen weiterzuverbreiten, eine Selbstverspottung undenkbar. Es ist überhaupt keine Stelle auffindbar, wo die Verse hinpassen könnten. In der Verallgemeinerung, mit der sie gesprochen werden, enthalten sie eine gröbliche Karikatur einzelner Angaben: sie beziehen sich auf das dreimalige Festmahl und auf das Bad des Gastes, welche Akte doch etwas Ausserordentliches sind, einer ungewöhnlichen Ehrung eines vornehmen Gastes dienen; sie erschliessen Putzsucht aus einer notwendigen Familienwäsche, und in εὐναί ist wohl eine schnöde Anspielung auf Stellen wie η 347, ν 44 und 62 zu erblicken. Der parodistische Charakter wird klar, wenn wir dagegen eine Stelle halten, aus der ein leiser Humor von naivem Gepräge spricht, ζ 309: Alkinoos, im Volk wie ein Gott geehrt, sitzt auch auf seinem Ehrenplatz wie ein solcher, und zwar οἰνοποτάζει; „er zecht wie ein Gott“. Die Feinheit erkenne ich darin, dass man θεὸς ὥς nicht notwendig zu οἰνοποτάζει ziehen muss, sondern auch zu ἐφήμενος fügen kann. Auch die Handlungsweise des Euryalos entbehrt, wie früher gezeigt wurde, nicht einer feinen Komik.

Parodistisch erscheint mir auch die Beschreibung der Zauberschiffe θ 556 ff.

ὄφρα σε τῇ πέμπωσι τιτυσκόμεναι φρεσὶ νῆες·
οὐ γὰρ Φαιήκεσσι κυβερνητῆρες ἔασιν,
οὐδέ τι πηδάλι' ἔστι, τά τ' ἄλλαι νῆες ἔχουσιν·
ἀλλ' αὐταὶ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν
καὶ πάντων ἴσασι πόλιας καὶ πίονας ἀγροὺς
ἀνθρώπων, καὶ λαῖτμα τάχισθ' ἁλὸς ἐκπερόωσιν
ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμέναι· οὐδέ ποτέ σφιν
οὔτε τι πημανθῆναι ἔπι δέος οὔτ' ἀπολέσθαι.

Wenn auch bei dem Gedanken eine mythologische Grundlage angenommen werden darf: in der Form, wie er vorliegt, enthält er nichts Dunkles, sondern besteht in einer einfachen Umkehrung der natürlichen Verhältnisse. Der gewöhnliche Seefahrer braucht, um ans Ziel zu kommen, die ganze Kunst und Kraft des Steuermanns, der das Fahrzeug gegen Sturm und Wogen mühsam in der Richtung hält, — die phäakischen Fahrzeuge haben weder Instrument noch Virtuosen nötig, sondern sobald sich der Schiffer hineingesetzt hat, wissen sie, wohin er will, und bringen ihn ans Ziel. Der gewöhnliche Seefahrer muss scharfen Ausguck halten, damit ihm keine Landmarke, kein Leitstern entgeht, und ist auch dann noch vor Irrungen nicht sicher, — der phäakische kann ruhig schlafen; sein kluges Fahrzeug kennt alle Küsten und Häfen, ohne sich je zu täuschen. Jener darf die Küsten nicht aus den Augen verlieren, auch auf die Gefahr hin, bei trüber Witterung in gefährliche Nähe zu kommen, — dieses fährt mitten in Nebel und Sprühregen hinein, erreicht das Ziel blindlings und vermeidet mit unfehlbarer Sicherheit Klippen und Untiefen. Die Absichtlichkeit der übertriebenen Vermenschlichung erkennt man nicht nur darin, dass dem Schiff ausdrücklich menschlicher Verstand und menschliche Affekte zugeschrieben werden, sondern auch

in dem gesuchten Ausdruck νῆες πέμπουσι: die Schiffe sind nicht Transportmittel, sondern ἑταῖροι. Zu den sonstigen halbdunkeln Aussagen des Königs über die Schiffe in η verhält sich diese Beschreibung etwa wie die Sage vom Fliegenden Holländer zu Anastasius Grüns ‚Seemärchen'. Ich glaube aber noch einen Schritt weiter gehen zu können. Die ganze Rede des Alkinoos, von der die besprochene Schilderung ein Teil ist, trägt überwiegend parodistisches Gepräge. V 546 f. spricht er den wunderlichen Satz aus:

ἀντὶ κασιγνήτου ξεῖνός θ' ἱκέτης τε τέτυκται
ἀνέρι, ὅς τ' ὀλίγον περ ἐπιψαύῃ πραπίδεσσι.

Dass alle Menschen Brüder seien, ist wohl ein christlicher Grundsatz, der hellenischen Anschauung liegt er aber sonst durchaus fern. Es muss schon eine besondere Stimmung sein, in der der Phäakenherrscher auf diesen Gedanken kommt, und nachdem er ihn ausgesprochen, noch hinzufügt: „das ist doch sonnenklar", als wenn er die Absonderlichkeit des Einfalles vor sich und andern rechtfertigen müsse. Aus derselben zärtlichen Stimmung heraus behauptet er 545, dass alle den Fremden lieben. Die Achtung der Phäaken ist diesem natürlich sicher; woher soll aber die Liebe kommen? Sogar für die Geschenke hat der Redner die kosende Bezeichnung φίλα δῶρα. 552—555 folgt die platte und triviale Auseinandersetzung, dass jeder Mensch einen Namen habe; darauf die Schilderung der vernunftbegabten Schiffe, die dem Fremden nach dem, was er bisher über phäakische Marine gehört hat, als Aufschneiderei erscheinen muss. In 564 ff. plaudert der König ein Staatsgeheimnis aus, das bei der vorliegenden Gelegenheit am allermeisten verschwiegen werden musste, und schliesst diese unvorsichtige Enthüllung einer für sein Volk furchtbaren Zukunft mit den behaglich-gleichgültigen Worten:

τὰ δέ κεν θεὸς ἢ τελέσειεν
ἤ κ' ἀτέλεστ' εἴη, ὥς οἱ φίλον ἔπλετο θυμῷ.

Endlich stellt er eine Reflexion über das Leiden der Argiver vor Troja an, die in ihrer Genussseligkeit an Frivolität streift:

τὸν δὲ θεοὶ μὲν τεῦξαν, ἐπεκλώσαντο δ' ὄλεθρον
ἀνθρώποις, ἵνα ᾖσι καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδή.

„Leid geht die an, die es erduldet haben; sie haben es weg; wir brauchen uns darüber nicht zu grämen; uns ist es nur ein Quell des Vergnügens".

Nehmen wir das alles zusammen, so muss es zu der Annahme treiben, dass der Verfasser dieser Stelle die Stimmung eines seligen Zechers ausdrücken wollte, den sein weinbeschwertes Gemüt zärtlich und redselig macht, alles in rosigem Licht sehen lässt, alles auszusprechen treibt, was ihm in den Kopf kommt, Trivialitäten, Klügeleien, Geheimnisse, Prahlereien. Die Stellen parodistischen Charakters kontrastieren hart mit dem würdigen und herzlichen Eingang der Rede bis V. 543, stimmen aber andrerseits mit der Auffassung der Phäaken als einer Gesellschaft von Schlemmern und Vergnüglingen. [1])

[1]) 581—86 enthalten Anstösse, die durch keine Erklärung hinwegzudeuten sind. Alkinoos' Frage, welche Verwandten des Fremden vor Ilios gefallen seien, müsste doch selbstverständlich den nächsten Blutsverwandten, Vater und Brüdern, gelten. Ein Grund, weshalb statt dessen die Verschwägerten πηός, πενθερός und γαμβρός genannt werden, ist nicht ersichtlich. Die Ausrede, dass Alkinoos aus jener dunkeln gynäkokratischen Verfassung heraus nur die Verwandten weiblicherseits als solche anerkenne, scheint mir doch zu weit hergeholt zu sein. Nun bedeutet ja πηός meistens allerdings „Verschwägerte", so Γ 163, aber bisweilen auch ganz allgemein „Verwandte", so ψ 120. Es liegt nahe, anzunehmen, dass 582 f. von jemand hinzugefügt

Ein in sich abgeschlossenes, wohl abgerundetes parodistisches Stück haben wir anerkannterweise in dem genial-frechen Lied von Ares und Aphrodite. Dasselbe steht ausser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden; es zerreisst vielmehr eng Zusammengehöriges. Denn die Tanzaufführung, zwischen die es eingeschoben ist, zerfällt in zwei Teile, eine Massen- und eine Einzelvorstellung. Zur ersteren macht Demodokos die Musik, was mit *κί' ἐς μέσον* hinreichend deutlich ausgedrückt ist; die letztere wird nur durch Taktschlagen begleitet, und zwar bildet sich der Kreis dieser Taktschläger unmittelbar aus dem Reigen (ϑ 264, 379 f.). Reigen und Jongleuraufführung gehören also eng zu einander. Ausserdem beginnt das Aphroditelied mit den Worten *ὁ φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν ἀείδειν*, als hätte der Sänger beim Reigen schweigend und zwecklos mitten zwischen den Tänzern gestanden. Der Einwand, dass das Lied hiehergehöre, weil es 253 angekündigt sei, fällt weg, da der Vers offenbar erst nachträglich zugleich mit dem Demodokosliede eingeschoben ist. Denn er enthält in den Worten *ναυτιλίῃ καὶ ποσσίν* eine lästige Wiederholung von 247, ferner mit *ἀοιδῇ* die unmögliche Annahme, dass geniale rhapsodische Begabung eines Einzelnen zu den nationalen Fertigkeiten des ganzen Volkes gehöre.

In fast jedem Einzelzuge des Liedes lässt sich die parodistische Beziehung auf Stellen der übrigen Phäakis nachweisen. Tatsachen werden auf den Kopf gestellt: gelten sonst die Phäaken als halbe Götter, so macht Demodokos die Götter zu Phäaken. Tritt an diesen ein ausgesprochener Handels- und Erwerbsgeist hervor, so erscheint Hephaestos gar als niedrigdenkender Schacherer, der seine Ehe als schlechtes Geschäft betrachtet, bei dem für Geld alles käuflich ist, wenn er nur die Zahlung gesichert sieht, der aber die sicherste Bürgschaft verlangt, ehe er kreditiert; sein Grundsatz „faule Kunden, faule Bürgschaft" klingt beinahe wie ein moderner Börsengemeinplatz. Und passt nicht die spottende Charakteristik der Phäaken *εἵματα τ' ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐναί* in allen drei Stücken auf sein Weib, nur in umgekehrter Reihenfolge? Während die niedrig-komischen Züge des Phäakentums so auf die Götter übertragen werden, sehen wir die edlen in das Gegenteil verkehrt. Statt der reinen Jungfrau, die in süsser Verschämtheit zu einem Manne, selbst zum Vater, nicht von Hochzeit reden mag, das buhlerische Weib, das sich aus der Schande nichts macht. Erscheint die Gesellschaft bei den Phäaken als eine aristokratische voll Würde, Selbstbewusstsein und einer etwas altfränkischen Höflichkeit, so wird hier aristokratische Gesinnung spöttisch charakterisiert in der Haltung, die die jungen Götter zu Hephaestos einnehmen: wenn der krummbeinige Handwerker unter den Göttern eine junge Frau von adliger Geburt nimmt, muss er es sich gefallen lassen, dass elegante, schöngewachsene junge Herren nach ihr trachten, und es geschieht ihm ganz recht, wenn sie ihnen zur Beute fällt; der Erzaristokrat Euryalos wird ϑ 115 geradezu als das Ebenbild des Ares bezeichnet. In den Phäakenfamilien herrscht eheliches Glück und Friede, wie Odysseus durch seine Wünsche ν 44 ff. „fahret fort in der Liebe und Eintracht" bezeugt — zwischen dem olympischen Paar herrscht Gleichgültigkeit, Hass, Tücke und Hinterlist. Mit bitterster Schärfe wird durch den Gleichklang der Worte Aphrodites Wesen *λέχος ἤσχυνε καὶ εὐνήν* dem Aretes *λέχος πόρσυνε καὶ εὐνήν* entgegengesetzt. Wenn Odysseus in seinem Wunsch

---

sind, dem diese Bedeutung nicht geläufig war. Dazu kommt, dass die Verse eine Dittographie zu 585 f. sind, die den gleichen Inhalt und in dem vorausgestellten *ἐσθλός* auch teilweise die gleiche Form haben; der Interpolator wollte dem Gedanken grössere Concinnität geben, indem er zu *πηός* zwei erklärende Verse parallel den an *ἑταῖρος* angeschlossenen hinzufügte. Bei dieser Sachlage scheint mir eine Streichung von 582 f. unumgänglich. Es schliesst dann 584 tadellos an 581: „Hast du einen Verwandten verloren oder einen liebevollen, edlen Freund? Ein solcher steht ja selbst dem nächsten Verwandten, dem Bruder, gleich".

für Nausikaa das Ideal einer Ehe aufstellt ζ 183 ff.:

ὅθ᾽ ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον
ἀνὴρ ἠδὲ γυνή· πόλλ᾽ ἄλγεα δυσμενέεσσιν,
χάρματα δ᾽ εὐμενέτῃσι, μάλιστα δέ τ᾽ ἔκλυον αὐτοί,

so kontrastiert damit Zug um Zug im Demodokosliede. Statt der Eintracht das Streben, dem andern zu schaden; Kummer bereitet Aphrodites Verhalten hier den Wohlgesinnten, nämlich Poseidon, Vergnügen den Übelgesinnten, nämlich eleganten jungen Herren wie Apollo und Hermes; wie die Treue der rechten Gatten überall preisend besprochen wird, so giebt die Untreue hier Stoff zu unendlichem Klatsch. Auch auf die Schilderung des überirdischen Olymp ζ 42—46 nimmt das Lied Bezug: wenn jene schliesst τῷ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἤματα πάντα und damit das Transscendentale des Orts auf die Bewohner überträgt, so gebraucht Demodokos denselben Ausdruck in der Verbindung τραπείομεν εὐνηθέντες schnöderweise zur Bezeichnung des Lasterlebens. Indem der Dichter in ζ Athenes Abgang nach dem Olymp, in η 80 nach dem heiligen Athen erzählte, wollte er sagen: „Nachdem sich die Göttin so herabgelassen und ihrer Hoheit entäussert hatte, kehrte sie wieder in den Zustand ihrer göttlichen Erhabenheit zurück“. Demodokos lässt Ares und Aphrodite umgekehrt vom Olymp nach der Erde zurückkehren und verlegt blasphemisch die Erniedrigung, und zwar die moralische, dorthin, die Wiederaufnahme des gewöhnlichen Götterberufs, sich verehren zu lassen, auf die Erde.[1])

4. Eine direkte Kritik in der Weise, dass einer Angabe durch einen Zusatz widersprochen wird, findet sich η 56 ff. verglichen mit 54 f. Die vorhergehende Angabe, dass König und Königin leibliche Geschwister gewesen seien, wird durch den nachfolgenden Stammbaum, in dem sie als Oheim und Nichte erscheinen, korrigiert. Es liegt auf der Hand, dass der Verfasser des Stammbaums an der Geschwisterehe Anstoss nahm. Eine andere Form der Kritik scheint mir η 67 f vorzuliegen, wo es von Arete heisst:

καί μιν ἔτισ᾽, ὡς οὔτις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη,
ὅσσαι νῦν γε γυναῖκες ὑπ᾽ ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν.

Der Verfasser verweist damit die gynäkokratische Stellung Aretes in den Bereich der fabelhaften Vergangenheit; dass er diese seine subjektive Meinung der Göttin Athene in den Mund legt, darf uns nicht stören, da die Unfähigkeit, subjektive und objektive Behauptungen zu unterscheiden, eine allgemeine Eigentümlichkeit der homerischen Dichtungsweise ist (vgl. φ 355). An ihrer Stelle gänzlich unmotiviert ist die Schilderung des Olymp ζ 42—47. Sie beschreibt den Sitz der Götter

---

[1]) v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 31 ff. hat den Besuch Penelopes bei den Freiern in σ für eine Parodie erklärt. Dagegen beschränkt Zutt, Homerische Untersuchungen S. 8 f. mit Recht die parodistischen Elemente auf den Eingang der Scene bis 205 sowie den Schluss etwa von 280 an, denn das Mittelstück mit seinem leidenschaftlichen Schmerzausbruch und seiner Resignation ist durchaus ernst und würdig gehalten. Es fallen manche Ähnlichkeiten der Situation auf. Wie Ares Aphrodites Gunst durch grosse Gaben gewinnt, so versuchen die Freier hier dasselbe bei Penelope. Als Ares in der Falle sitzt, muss er obendrein Busse zahlen, — in dem Augenblick, wo alles zum Mord der Freier vorbereitet ist, müssen sie noch Aufwand machen. Wie Hephaestos freut sich Odysseus an unnobelm Gewinn. Auffallend ist eine sprachliche Eigentümlichkeit: wie in θ δόλος, so wird in σ κάλλος als Konkretum gebraucht. Die parodistische Umbiegung von in der Tisis vorliegenden Angaben ist auch in σ leicht erkennbar: sonst ist nur von Werbegeschenken an den Brautvater die Rede, hier einzig an die Umworbene selbst; Odysseus sonst überall nach dem Blut der Freier lüstern, hier nach ihrem Gut; Athene sonst die erhabene Helferin, hier zur Schminkerin degradiert.

als einen überirdischen, allen physischen Bedingungen der Atmosphäre entrückten Raum.[1]) Das einleitende φασι möchte ich nicht als Zweifel fassen, sondern als gesprochen vom Standpunkt des Volkssängers, der die Spekulation theologisch-physikalischer Denker nicht als seine eigene Weisheit auszugeben wagt, sondern gläubig und ehrfurchtsvoll zitiert. Jedenfalls spricht hier ein Gläubiger, der an der Herabziehung der Götter, wie sie in den Behauptungen von der Göttlichkeit der Phäaken und in dem Auftreten Athenes liegt, Missfallen hatte, und der im Sinn eines reineren, xenophaneischen Gottesglaubens dagegen protestiert. Er hat seinen Zusatz an die Traumerscheinung Athenes angeknüpft, vermutlich weil diese Form des Auftretens ihm noch die würdigste erschien.[2]) Ein Protest gegen die phäakische Behauptung, den Göttern gleich zu sein, scheint mir auch ϑ 226—228 vorzuliegen, wo erzählt wird, dass Apollo den Eurytus tötete, weil dieser ihn zum Bogenkampf herausgefordert hatte. Die ganze weitschweifige Ausführung des Odysseus über seine Bogenkunst, mindestens von 219 an, ist ja als später Zusatz verdächtig. Freilich die Bemängelung, dass Odysseus sich als Trojakämpfer nicht offenbaren dürfe, weil Alkinoos ϑ 577 f. davon nichts weiss, und weil der Dichter überhaupt bestrebt ist, die Person des Helden möglichst lange im Dunkeln zu lassen, um ihn dann in ι um so überraschender ans Licht treten zu lassen — sie wäre schon durch Athetese des einen Verses 220 zu heben. Aber die ganze Auseinandersetzung, welchen Rang er unter allen Bogenschützen im Himmel und auf Erden einnehme, und wie weit die Berechtigung zum Wetteifern gehe, passt hier nicht, wo es sich darum handelt, möglichst rasch hintereinander seine verschiedenen athletischen Fähigkeiten in ihrer Mannigfaltigkeit aufzuzählen. Den Zweck der Aufstellung dieser langen Stufenreihe von den Durchschnittsbogenschützen über Odysseus, Philoktet, die Helden der Vorzeit bis zu den Göttern sehe ich darin, dass der gewaltige Abstand zwischen Sterblichen und Unsterblichen durch die Menge der Zwischenstufen möglichst anschaulich gemacht werden soll; diese Ausführung gipfelt dann in der mit Eurytos' Beispiel belegten Lehre, dass der Versuch, sich den Göttern gleichzustellen, ein todeswürdiges Verbrechen ist.

Was ergiebt sich nun aus unserer Vierteilung für die Komposition und Schichtenfolge der Bestandteile der Phäakis? Von Gruppe 4 sind ζ 42—47, ϑ 223—28 als späteste Zusätze kenntlich und ohne weiteres auslösbar; bei η 67 f ist die schlechte Einfügung an der dreimaligen Wiederholung desselben Begriffs ἔτισ' τίεται τετίμηται noch kenntlich; nur η 56—66 der Text verändert.

---

[1]) Sie stimmt mit der ebenfalls in ihren Zusammenhang schlecht eingefügten Schilderung des Elysiums δ 565 ff. auffallend überein. Beidemale wird das Jenseits ausschliesslich durch meteorologische Erscheinungen charakterisiert, an beiden Stellen werden Schnee (νιφετός — χιών), Sturm (χειμών — ἄνεμος) und Regen den betreffenden Stätten der Seligen abgesprochen. Der Unterschied besteht nur darin, dass der Olymp als Stätte ewigen Lichtes gilt, während dem Lande der seligen Verstorbenen die Sonne fehlt, vielmehr hier das Feuchtkühle in seiner erquickenden Wirkung — im Gegensatz zu seinen quälenden Erscheinungen auf der Oberwelt — ewig herrscht.

[2]) Der 79—81 erzählte nächste Abgang Athenes nach Attika steht dazu in enger Beziehung. Er ist vermutlich ein Zusatz der pisistrateischen Redaktion und hier wenig am Platze. Denn dem Verfasser hat offenbar Poseidons Meerfahrt ε 282, 381 vorgeschwebt, aber während dort der Herrscher auf dem Ozean die Weiten seines Reiches misst, indem er von der äussersten Residenz im Süden, Aethiopien, nach der fernsten im Norden, Aigai, zieht, ist hier für eine Reise Athenes um so weniger Anlass, dieselbe vielmehr mit Gewalt herbeigezogen, als die Göttin ja am nächsten Morgen mit militärischer Pünktlichkeit wieder am Platz sich einfindet. Der Verfasser will ausdrücken, dass Athen, Marathon und der Tempel des Erechtheus eben so heilig sind wie jener transscendentale Olymp: eine starke lokalpatriotische Schmeichelei. Entweder hat ihm 41—46 vorgelegen, oder er hat sowohl jenen wie diesen Zusatz verfasst.

Bei Gruppe 3 ist die Fuge ersichtlich ϑ 248 f. sowie beim Liede des Demodokos, teilweise auch in der Schlussrede des Alkinoos. Hier schliesst der Beginn der parodistischen Stücke 545 nicht an 544:

544 εἵνεκα γὰρ ξείνοιο τάδ' αἰδοίοιο τέτυκται,
πομπὴ καὶ φίλα δῶρα, τά οἱ δίδομεν φιλέοντες

τάδε hat klare Beziehung auf das Vorhergegangene (δορπέομεν und ἀείδει 538 f.), nicht aber auf πομπή, selbst wenn wir das Wort gegen allen sonstigen Gebrauch konkret fassen wollten „das gegenwärtige Corps der Ruderer"; auf δῶρα nur, wenn wir annehmen wollten, dass die verschlossene Kiste im Festsaal stehen bleibt und nicht in einer Kammer untergebracht wird. Ebenso schliesst 556 ff. schlecht an die natürlich den Kern der ursprünglichen Rede bildende Frage nach Namen und Heimat an. Denn der Zweck, zu dem der Fremde seine Heimat nennen soll, wird ja hinfällig, wenn die Zauberschiffe das Ziel ihrer Fahrgäste von selbst kennen; diese brauchen sich dann nur schweigend hineinzusetzen, um unfehlbar nachhause zu gelangen.

Von Gruppe 1 zu 2 hat, wie wir sahen, eine allmähliche Umbildung stattgefunden; nur in dem jähen Übergang der Schutzherrlichkeit von Arete auf Alkinoos ist noch eine Fuge erkennbar, im übrigen scheint alles ausgeglichen.

Damit sind aber noch lange nicht alle Discrepanzen erklärt. In der Palast- und Gartenbeschreibung ist anerkanntermassen ein Stück aus einer anderen Darstellung in Präsensform wörtlich eingesetzt und muss dafür eins in Imperfektdarstellung ausgestossen sein, denn dass die Wundergärten zur ältesten Märchenform gehören, hat Zutt S. 19 wahrscheinlich gemacht. Ebenso machen die Wiederholungen bei Athenes Auftreten (η 15 und 42) und in Odysseus' Erzählung seiner letzten Schicksale (η 245 f. und 254 f.) die Annahme einer doppelten Quelle notwendig. Endlich muss eine zweifache Darstellung der Spiele zu Grunde liegen. Dafür spricht nicht nur der Widerspruch zwischen der Ankündigung vieler Proben des Helden und der Ausführung einer einzigen, sondern auch seine Weigerung, sich mit Laodamas zu messen ϑ 207. Warum muss er sich hüten, gerade diesen durch etwaige Überlegenheit reizen? Muss er das nicht ebenso den beiden andern anwesenden Königssöhnen Klytoneos und Halios gegenüber? Denn er ist doch Gast des gesamten königlichen Hauses, zu dem nach ζ 62 f. auch diese gehören, und dass er deshalb Laodamas' spezieller Gastfreund sein soll, weil dieser ihm abends vorher seinen Tisch und Stuhl leihen musste, ist eine Spitzfindigkeit. Die Aporie lässt sich lösen, wenn wir eine doppelte Quelle annehmen, dergestalt, dass in der einen von den Alkinoossöhnen Laodamas allein erwähnt war, in der andern alle drei.

---

3. Die politische Bedeutung des Freierbundes.

Die Schuld der Freier erscheint in einem doppelten Lichte. Nach der Auffassung, wie sie besonders in σ bis ω auftritt, ist sie eine private, gerichtet gegen die Heiligkeit des Hauses und der Familie sowie die Unverletzlichkeit des Privateigentums. Sie besteht in der Werbung um eine Frau, deren Verwitwung noch zweifelhaft ist (φ 68 ff. χ 38). Nur deswegen muss Leiodes sterben, der sich von allem sonstigen Frevel reingehalten hat (φ 146 f. χ 312 ff.). Viel tadelnswerter aber ist die Art des Werbens. Eine edle Frau, Tochter eines begüterten Vaters, hat eben auf grund ihres Adels und der angesehenen Stellung ihrer Familie Anspruch darauf, dass ihre Werber

es sich etwas kosten lassen, sie zu gewinnen (σ 275 ff.). Das entgegengesetzte Verfahren der Freier ist ein solches ἀτιμάζειν der Umworbenen, dass dagegen das Schmeichelhafte, das im Vielbegehrtsein liegt (σ 246 ff.) nicht in Anrechnung kommt. Die Verunehrung einer edlen Frau steht auf gleicher Stufe mit der Schädigung fremden Eigentums σ 144, ω 459

κτήματα κείροντας καὶ ἀτιμάζοντες ἄκοιτιν.

Das Eigentumsrecht wird verletzt, indem die Eindringlinge sowohl über fremde Konsumgüter als auch über den Sklaven- und Sklavinnenbesitz eines andern nach Gutdünken verfügen. In dem παρευνάζεσθαι βιαίως liegt ganz besonders eine Verunehrung des Hausherrn. Wenn Telemach ebenso wie Eumaios das mutwillige Verprassen und Vergeuden, das beide täglich mit ansehen müssen, mit Ingrimm empfindet und beklagt (α 160. β 48 ff. 63. δ 318 f. π 127 f.; ξ 80—108) so empfindet er doch auch das Letztere als eine ihm angetane persönliche Schmach (χ 463). Noch mehr gilt das von Odysseus (χ 418). Wie leidenschaftlich gerade dies Verhältnis und die Gesinnung des Hausherrn gegen die Verführer seiner Sklavinnen aufgefasst wird, zeigt das Gleichnis und die Parallele υ 10—21: Wie die Hündin gegen den fremden Mann, der ihre Jungen bedroht, so ist Odysseus von Wut gegen die Räuber seiner Mägde erfüllt. Nur unterdrückt er, anders als das Tier, die Äusserung seines Grimms; es bleibt beim innerlichen „Bellen", denn er steht augenblicklich noch den Räubern so machtlos gegenüber wie einst dem Kyklopen, als dieser seine Gefährten frass. Sein erster Gedanke ist: „Lieber die Mägde auf der Stelle totschlagen als noch einmal den Verführern überlassen", aber er bezwingt sich durch die Aussicht auf vollere Rache: „Morgen erst die Verführer, dann die Verführten!" Ausschliesslich die genannten Verletzungen der Werbesitte, des Hausherrnrechts und des Eigentums sind es, die Odysseus vor der grossen Abrechnung den Freiern als ihr Sündenregister vorhält:

χ 36—40 ὅτε μοι κατεκείρετε οἶκον,
δμῳῇσί δε γυναιξὶ παρευνάζεσθε βιαίως,
αὐτοῦ τε ζώοντος ὑπεμνάασθε γυναῖκα,
οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι
οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι.

In einen Satz zusammengefasst erscheint die Schuld, das ἀτιμάζειν des Hausherrn und der Hausfrau sowie der in V. 40 liegenden Missbilligung der Mitmenschen χ 413 f.:

τούσδε δὲ μοῖρ' ἐδάμασσε θεῶν καὶ σχέτλια ἔργα·
οὔτινα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.[1])

Anders als in der Tisis erscheint die Schuld der Freier in der Telemachie, unter der ich α—δ, ο 1—300. 496—557, π 322—451 verstehe. Hier sind politische Züge reichlich eingefügt und die privaten Motive treten zurück.

---

[1]) V. 415 ist als üble Übertragung aus ψ 65 f. zu streichen. Dort ist der Zusatz

οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτις σφέας εἰσαφίκοιτο

wohl begründet. Auf die Kunde, dass der Gemahl heimgekehrt sei und die Freier erschlagen habe, antwortet dort Penelope: „Nicht Odysseus ist es, sondern ein Gott; nicht um meinetwillen ist er eingeschritten, sondern um des edlen Fremdlings willen. Um mein Leid kümmern sich die Götter nicht, das weiss ich längst, aber die freche Verletzung des Gastrechts, die wir gestern erlebt haben, ist Grund genug, ihr Strafgericht auf die Frevler herabzuziehen." Eine solche Beschränkung der Schuld wäre in Odysseus' Mund unerträglich, eine Beziehung des εἰσαφικέσθαι auf Penelope und Telemach aber ist unmöglich, wir müssten es denn übersetzen: „wer mit ihnen in Berührung kam", wobei die Grundbedeutung auf den Kopf gestellt würde, denn die Freier sind doch zur Königin und ihrem Sohn gekommen und nicht umgekehrt.

Von ernsthaftem Werben ist in der Telemachie wenig zu finden. Vergleichen wir die Aufnahme, die Penelope bei ihrem Auftreten in α und π findet, mit der in σ und φ. Als sie den Bogenkampf ins Werk setzt, ist es den Freiern wirklich um ihren Besitz zu tun: das beweist nicht nur Leiodes, der lieber sterben will als die Werbung mit solcher Schande aufgeben und so weit hinter der gestellten Bedingung zurückbleiben, sondern mehr noch Antinoos, der es hier allein über sich gewinnt, der Königin ein paar teilnahmsvolle Worte zu sagen; Eurymachos' von augenblicklichem Ärger ausgepresster Verzicht V. 251 will dagegen nichts bedeuten. In σ ergreift Penelopes Schönheit alle Freier mächtig; sie stehen so unter ihrem Bann, dass sie Telemachos' grobe Anzapfung, der ihnen das Schicksal des Iros anwünscht, nicht erwidern; der galante Eurymachos huldigt ihr in begeisterten Worten. In α 328—366 dagegen nimmt kein Freier von ihr Notiz, keiner sagt ihr ein tröstendes oder freundliches Wort; erst als sie den Saal verlassen hat, reden sie über das Ereignis und drücken ihre Wünsche V. 366 unverblümt aus, aber die Worte, obwohl dieselben wie σ 213, klingen hier matt und hinken nach. In π scheint allerdings Eurymachos sich in besonderer Weise um Penelopes Gunst zu bewerben, indem er sich als Schützer ihres Sohnes aufspielt und Dankbarkeit gegen ihren Gemahl heuchelt, während Antinoos auf ihre Vorwürfe trotzig geschwiegen hat. Aber wenn das einerseits wie ein Versuch aussieht, den Nebenbuhler auszustechen, so ist doch zu betonen, dass Eurymachos diesen deckt, indem er in dessen Namen die Anklagen zurückweist. Im übrigen macht Penelopes Auftreten keinen Eindruck, so dass sogar die oben erwähnte Phrase aus α und σ fehlt.

Betrachten wir nun, wie der Werbegedanke in den Verhandlungen vor dem Volk in β zum Ausdruck kommt. Antinoos zeigt in seiner Rede wahrlich wenig Bemühen um ihre Gunst, mit solcher Gleichgültigkeit redet er über ihre Gattenwahl:

114: ἄνωχθι δέ μιν γαμέεσθαι
τῷ ὅτεῳ τε πατὴρ κέλεται καὶ ἁνδάνει αὐτῇ.
128 αὐτὴν γήμασθαι Ἀχαιῶν, ᾧ κ' ἐθέλησι.

Nicht wen sie heiratet, kümmert ihn, sondern nur dass sie heiratet; ihm erscheint die Sache als eine Art Kraft- und Ausdauerprobe zwischen der Königin und den Seinigen, wer es länger aushält. Er erklärt kalt, dass Penelope Recht geschehe, indem er das Verbleiben der Freier als Strafe für ihren Starrsinn und ihre Hinterhaltigkeit hinstellt (115. 122 f.); er höhnt sie, dass sie für ihren Ruhm sorge, unbekümmert um die schwere Schädigung des Erben (125 ff.). Wieder ist es Eurymachos, der von ernsthaftem Wettbewerb redet:

V. 205 ἡμεῖς δ' αὖ ποτιδέγμενοι ἤματα πάντα
εἵνεκα τῆς ἀρετῆς ἐριδαίνομεν.

Aber er erkennt an, dass diese Werbung für die Mehrzahl der Freier etwas Unangemessenes ist:

V. 206 οὐδὲ μετ' ἄλλας
ἐρχόμεθ', ἃς ἐπιεικὲς ὀπυιέμεν ἐστὶν ἑκάστῳ,

für diese also nur einen Vorwand bedeutet. Und seine eigene Begründung der Werbung mit Penelopes Tugend ist nicht mehr als eine höfliche Phrase; seine wahre Meinung hat er vorher ausgedrückt, als er die feste Entschlossenheit der Freier zu bleiben mit der unangreifbaren Machtstellung ihres Bundes begründet: 198 οὐ γὰρ πρὶν παύσεσθαι ὀίομαι υἷας Ἀχαιῶν
μνηστύος ἀργαλέης, ἐπεὶ οὔτινα δείδιμεν ἔμπης,
οὔτ' οὖν Τηλέμαχον, μάλα περ πολύμυθον ἐόντα,
οὔτε θεοπροπίης ἐμπαζόμεθ', ἣν σύ, γεραιέ
μυθέαι ἀκράαντον.

„Uns kann niemand etwas anhaben; Telemachos hat nur Worte, die keinen zum Handeln veranlassen, und Odysseus kehrt nicht wieder; darum tun wir, was wir wollen, auch im Palast“. Diesen Gedanken ergänzt und erweitert dann Leiokritos.:

243 *Μέντορ ἀταρτηρέ, φρένας ἠλεέ, ποῖον ἔειπες*
ἡμέας ὀτρύνων καταπαυέμεν · ἀργαλέον δὲ
ἀνδράσι καὶ πλεόνεσσι μαχήσασθαι περὶ δαιτί.
εἴπερ γάρ κ᾽ Ὀδυσεὺς Ἰθακήσιος αὐτὸς ἐπελθὼν
δαινυμένους κατὰ δῶμα ἑὸν μνηστῆρας ἀγαυοὺς
ἐξελάσαι μεγάροιο μενοινήσει᾽ ἐνὶ θυμῷ,
οὔ κέν οἱ κεχάροιτο γυνή, μάλα περ χατέουσα,
ἐλθόντ᾽, ἀλλά κεν αὐτοῦ ἀεικέα πότμον ἐπίσποι.

„Der Demos ist ebenso ungefährlich wie Telemachos, und selbst Odysseus, wenn er doch wiederkehrte, soll uns aus dem sichern Besitz nicht verdrängen; wir werden um den Futterplatz kämpfen“.[1]) Der Werbegedanke existiert für diesen ‚Freier‘ überhaupt nicht mehr: dem heuchlerischen *ἐριδαίνειν εἵνεκα ἀρετῆς* des Eurymachos setzt er schroff sein *μαχήσασθαι περὶ δαιτί* entgegen. Die drei Reden stellen eine Stufenfolge in der Enthüllung der Gedanken der Freier dar. Antinoos' rein sachliche Ausführungen beschränken sich darauf, Telemachos' Aufforderung, man solle bei Ikarios um Penelope werben, zurückzuweisen. „So lange sie nicht ins Vaterhaus zurückkehrt, weder freiwillig noch auf Verlangen des Sohnes, sondern im Palast bleibt, müssen wir an diesem Orte werben“. Antinoos motiviert das Handeln der Freier lediglich mit der von Penelope geschaffenen Situation; Eurymachus, ein wenig unvorsichtiger, deutet an, dass die Grundlage dieses Handelns die zur Zeit unangreifbare Machtstellung des Freierbundes ist; Leiokritos lässt alle Rücksicht fallen und erklärt unverblümt, dass sie diese Machtstellung für immer beanspruchen und selbst Odysseus gegenüber mit der Waffe verteidigen werden.

Dass das Werben Vorwand ist, sprechen auch Mentes-Athene und Telemachos als ihre Überzeugung aus. Letzterer erwartet, dass die Freier bleiben werden, auch wenn er auf seiner Erkundigungsreise festgestellt haben sollte, dass Odysseus noch lebt,

β 218 *εἰ μέν κεν πατρὸς βίοτον καὶ νόστον ἀκούσω,*
ἦ τ᾽ ἂν τρυχόμενός περ ἔτι τλαίην ἐνιαυτόν

da mit *τρυχόμενος* nur der Kummer gemeint sein kann, den die Freier dem Erben bereiten (und nicht etwa die Sehnsucht nach dem abwesenden Vater; die Gewissheit seiner Heimkehr müsste ja die Stimmung des Sohnes gehoben und freudig machen). Und zwar spricht er das schon aus, ehe Leiokritos

---

[1]) Den verschiedentlich angefochtenen V. 245 halte ich sowohl wegen seiner kräftigen gnomischen Formulierung für ächt als auch für notwendig zur Vollständigkeit des Gedankens. „Es ist unbelehrbare Hartköpfigkeit (*ἀταρτηρός*) und Mangel an richtigem Denken (*φρένας ἠλεός*), wenn Mentor glaubt, dass wir einer Aktion weichen werden, die nur in Worten besteht (*ἐπέεσσι* zu *καταπαυέμεν* notwendig zu ergänzen). Wir würden nur der bewaffneten Gewalt weichen. Und auch diese, die du von seiten des heimkehrenden Odysseus erwartest, würde mit uns ihre Not haben (*ἀργαλέον*), denn wir sind Männer im vollen Sinn des Wortes, und wenn Halitherses' Prophezeiung eintrifft, werden wir voraussichtlich den Vorteil der numerischen Überlegenheit haben“. Bei Streichung des Verses müsste *ἀργαλέον* mit *καταπαυέμεν* (ergänze *ἐπέεσσι*) verbunden werden; dann würde also Mentor schon für hirnverbrannt erklärt werden, nur weil er Schwieriges verlangt. Ein so starker Tadel passt aber erst für einen, der lächerlich Unmögliches verlangt: und das ist eben die Annahme, das ‚Männer‘ vor Scheltworten des Volkes zurückweichen. Diesem Unmöglichen wird das Mögliche, aber Schwierige, entgegengestellt, dass sie durch bewaffnete Hand dazu gezwungen werden könnten.

durch Enthüllung der Zukunftspläne seiner Genossen jeden Zweifel beseitigt hat. Dieselbe Ansicht hegt Athene α 287 f.[1]) Seltsam ist die Art des Wettbewerbs. Eurymachus' Wort ἐριδαίνομεν findet keine Bestätigung und wird in β und σ ausdrücklich bestritten, wogegen ο 18 nicht geltend gemacht werden kann, denn Athenes Traumeinflüsterung, dass Eurymachos alle übrigen durch seine Geschenke aussteche, braucht nicht volle Wahrheit zu sein. Gleichwohl bleibt die Möglichkeit offen, dass einzelne redliche Werber, wie Leiodes, wirklich solche spenden, wie es ν 378 Athene im allgemeinen behauptet. Nicht einmal zwischen den beiden angesehensten Freiern besteht Eifersucht, wie oben gezeigt wurde. Wenn Penelope, wie Antinoos β 91 f. behauptet, Sonderbotschaften an einzelne gesandt hat, so kann sie nur den Zweck verfolgt haben, Zwietracht und Eifersucht zu erregen: aber dieser Versuch ist gänzlich erfolglos geblieben.

So unwahrscheinlich der Zweck, so ungeeignet ist das angebliche Mittel. Auf den Erben soll ein Druck ausgeübt werden, damit ihn die Sorge um das Dahinschwinden seines Besitzes dazu treibe, die Mutter aus dem Hause zu stossen. Er hat aber dazu kein Recht: dass er der Mutter nichts zu befehlen hat, gibt Athene α 274 ff. in deutlichster Weise zu verstehen:

μνηστῆρας μὲν ἐπὶ σφέτερα σκίδνασθαι ἄνωχθι,
μητέρα δ', εἴ οἱ θυμὸς ἐφορμᾶται γαμέεσθαι —
ἂψ ἴτω ἐς μέγαρον πατρὸς μέγα δυναμένοιο,

indem durch das Anakoluth die Beziehung von ἄνωχθι auf μητέρα nachdrücklich zurückgenommen und durch ἴτω alles deren freiem Willen anheimgestellt wird. Wollte Telemachos seine Mutter aus dem Hause stossen, so würde er dadurch einen Frevel gegen die Heiligkeit des Bundes, dem er selbst entsprossen, begehen: er würde eine Ehe, deren Auflösung durch Tod die Gattin noch nicht anerkennt, trennen. Er würde aber, was für die vorliegende Situation noch wichtiger ist, auch in materieller Beziehung aus dem Regen in die Traufe kommen, insofern er unter der genannten Voraussetzung das gesamte Heiratsgut an Ikarios zurückgeben müsste.

Allerdings liegt in dem Vorgehen der Freier ein Appell an Penelopes Mutterliebe, den auch Antinoos β 126 ausdrücklich ausspricht, und die Königin beklagt δ 686 f. in der Tat die Ver-

---

[1]) In den folgenden Worten scheint die Göttin vorauszusetzen, dass sogar Penelopes Wiederverheiratung auf das Treiben dieser sogenannten Freier ohne Wirkung bleiben werde:

292 καὶ ἀνέρι μητέρα δοῦναι.
αὐτὰρ ἐπὴν δὴ ταῦτα τελευτήσῃς τε καὶ ἔρξῃς,
φράζεσθαι δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,
ὅππως κε μνηστῆρας ἐνὶ μεγάροισι τεοῖσι
κτείνῃς ἠὲ δόλῳ ἢ ἀμφαδόν.

Denn zu der Aufforderung φράζεσθαι u. s. w. scheint der fehlende Bedingungssatz ‚wenn sie auch dann nicht weichen' ergänzt werden zu müssen. Aber mit Recht meint Kirchhoff, Homerische Odyssee Excurs I S. 251: „Nur ein stammelndes Kind konnte diesen Gedanken ohne Ausdruck lassen". Denn während zu den übrigen bedingten Befehlen: ‚reise nach Pylos und Sparta', ‚harre ein Jahr aus', ‚verheirate deine Mutter' die Voraussetzung entweder ausgesprochen wird oder als selbstverständlich ergänzt werden kann (‚tritt die Reise an, gleichviel ob du in der Ekklesie Erfolg hast oder nicht'), ist die hier zu fordernde etwas an sich höchst Unwahrscheinliches. Aber die Worte lassen sich so interpretieren, dass sie einer Ergänzung durch einen solchen Bedingungssatz gar nicht bedürfen. Wenn Penelope verheiratet ist, kann es keine Freier mehr geben; also muss μνηστῆρες bedeuten: ‚sie, die jetzt um sie werben'. Was hindert nun, damit ἐν μεγάροισι zu verbinden: ‚die jetzt in deinem Hause um sie werben'? Ich sehe keinen Grund, der uns zwingt, ἐν μεγάροισι zu κτείνῃς zu ziehen. Nachdem Telemachos sich von allem, was ihn jetzt beengt und drückt, frei gemacht hat, soll er an das Werk der Rache gehen und unerbittlich, wie sein Vater später wirklich (χ 65) handelt, allen Raub und alle Gewalttätigkeit, die jene als μνηστῆρες ἐνὶ μεγάροισι begangen haben, durch Blut sühnen.

armung ihres Sohnes. Aber sie nimmt hier doch das Prassen als etwas Unabänderliches hin; von Selbstvorwurf findet sich keine Spur. τ 157 ff. spricht sie sogar aus, dass Telemachos' Bedrängnis sie vielleicht zur Heirat zwingen werde, aber sie drückt sich doch ziemlich matt aus: der Ingrimm des Besitzers, der sein Gut dahinschwinden sieht, ist mit *ἀσχαλάᾳ*, das Prassen mit *βίοτον κατέδειν* nicht entsprechend kräftig gezeichnet. In π 431 f.

τοῦ νῦν οἶκον ἄτιμον ἔδεις, μνάᾳ δὲ γυναῖκα
παῖδά δ' ἀποκτείνεις, ἐμὲ δὲ μεγάλως ἀκαχίζεις

muss der mittelste Gedanke zu dem vorhergehenden und dem nachfolgenden in Kontrast stehen. Sie drückt also aus, dass das Prassen ebensowenig wie das Attentat auf ihren Sohn ein geeignetes Mittel ist, sie zu gewinnen. Der Verlust des Gatten bereitet ihr so tiefen Schmerz, dass die Besitzschädigung ihres Sohnes ihr dagegen gerinfügig erscheint.

Die Forderung der Freierführer ist aber gar nicht ernst gemeint: sie ist bloss ein geschickter Schachzug. Dass ihr Verlangen erfüllt wird, erwarten sie gar nicht; ihnen würde ja in diesem Fall der einzige Vorwand für ihr Prassen entzogen werden.

Hauptinhalt der Telemachie ist nicht die Werbung, sondern der Kampf um die Macht im Hause wie im Staate zwischen dem Erben der Krone und einem Bund junger Adliger. Dieser Grundton wird schon α 117 angeschlagen, wo Telemachos wünscht

τιμὴν δ' αὐτὸς ἔχῃ καὶ δώμασιν οἷσιν ἀνάσσοι.

Wiedergewinnung der auf Erbrecht begründeten Macht im Hause und im Staat ist der Punkt, in dem sich das, was Orestes geleistet hat, mit dem, was von Telemachos verlangt wird, vergleichen lässt.

Dass es den Freiern vor allem um den Besitz des Königsguts zu tun ist und sie den Erben, selbst durch Gewalttat gegen seine Person, daraus zu verdrängen streben, behauptet dieser schon Mentes gegenüber α 251, ohne dass für diese Befürchtung eine Unterlage gegeben wird. Wenn er von der Meerfahrt nicht heimkehren sollte, wollen sie ohne weiteres aus Teilen gehn; nur das Haus soll für die Witwe und deren Auserwählten zurückgestellt werden; es klingt fast, als betrachteten sie diese als Anhängsel des Hauses (β 335 f.). Was hier mehr scherzhaft vorgeschlagen wird, beantragt Antinoos ernstlich π 384 ff. Dasselbe fürchtet Nestor γ 316, der schon vor Telemachos' Ankunft von dem Unwesen der Freier gehört hat; dasselbe dieser selbst, als er in Sparta weilt, denn Athenes Warnung im Traumgesicht ist hier nichts weiter als eine Verkörperung seiner wirklichen Gedanken. Während nun in der Telemachie das Prassen der Freier unter privatrechtlichen Gesichtspunkten behandelt wird, erscheint es in anderem Lichte, wenn wir die λ 185 ff. gegebene Schilderung der Zustände in Ithaka vor dem Auftreten der Freier betrachten. Dort antwortet der Schatten Antikleias auf die Frage des Odysseus, ob sein *γέρας* noch im Besitz seines Sohnes sei:

σὸν δ' οὔπω τις ἔχει καλὸν γέρας, ἀλλὰ ἕκηλος
Τηλέμαχος τεμένη νέμεται καὶ δαῖτας ἐίσας
δαίνυται, ἃς ἐπέοικε δικασπόλον ἄνδρ' ἀλεγύνειν.
πάντες γὰρ καλέουσι.

Natürlich kann mit *δικασπόλος* nicht gesagt sein, dass der Knabe Telemachos tatsächlich königliche Befugnisse ausübt, sondern dass er w i e ein faktisch Regierender bereits als Anwärter im voraus dessen beide wichtigsten materiellen Rechte geniesst. Es sind das einmal der unangefochtene Besitz des Königsgutes und die Verfügung darüber, andrerseits das Recht auf Einladung zu allen Banketten von öffentlichem Charakter, z. B. etwa gentilicischen Opfermahlzeiten. Beide Prärogativen

der Krone nun hat der Freierbund usurpiert: er ist es jetzt, der *τεμένη νέμεται*, indem er Palast, Ackererträgnisse, Vieh, Dienerschaft, Mägde, Hirten, Herolde zu seiner Verfügung zu stehen zwingt; er ist es, der das Ehrengastrecht für sich in Anspruch nimmt, und zwar zunächst im vormals königlichen Hause. Durch diese Handlung verkündet er, tatsächlich und symbolisch, dass er jetzt als Staatsoberhaupt, als *δικασπόλος* angesehen werden will und den Sohn des letzten Königs zu einem Glied seiner *λαοί* herabgedrückt hat.

Vergegenwärtigen wir uns nun die einzelnen Stadien des Machtkampfes. Der Gedanke, dass der Knabe Telemachos politische Machtbestrebungen haben könnte, kommt Antinoos zum ersten Mal, als jener die Freier vor die Ekklesie ladet (*α* 372 ff.). Er hat ihm das nicht zugetraut und glaubt auch jetzt nicht, dass der Plan im Kopf des Knaben gereift sei; ein Gott muss es ihm eingegeben haben. Wenn die Götter anfangen, sich für Telemachos zu interessieren, könnten sie aber, so fürchtet er, auch weiter gehen und ihn am Ende gar auf den Thron gelangen lassen. Mit gutem Humor antwortet der Fürst, Königsgewalt halte er allerdings für etwas Angenehmes und Vorteilbringendes, doch sei er mit der Herrschaft im eigenen Hause zufrieden. Die wolle ihm auch niemand streitig machen, erklärt Eurymachos; über eine etwaige Königswahl aber brauche man sich den Kopf nicht zu zerbrechen, *ἤ τοι ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται.* Spricht aus Antinoos die keimende Besorgnis, so wiegt sich Eurymachos im Gefühl sicheren Besitzes der politischen Gewalt.

Ehe wir die politische Bedeutung der Ekklesie untersuchen, muss die erste Rede Telemachs in derselben einer kritischen und exegetischen Prüfung unterzogen werden, da es für unsere Betrachtung wichtig ist, festzustellen, an wen sie sich wendet oder vielmehr in ihrer ursprünglichen Form gewendet hat. Bereits im ersten Teil wechselt die Anrede, von Aigyptios V. 39 zu dem versammelten Demos V. 46 f. Die Adresse der Imperative V. 64—66

νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί,
ἄλλους δ' αἰδέσθητε περικτίονας ἀνθρώπους,
οἳ περιναιετάουσι· θεῶν δ' ὑποδείσατε μῆνιν

ist nicht genannt; dass aber die Freier gemeint sind, ist an sich wahrscheinlicher als dass es die Väter und Verwandten derselben sind, die für ihre Angehörigen, also für andere, sich schämen und fürchten sollen. Antinoos scheint die Worte jedenfalls auf die Seinen zu beziehen, wenn er antwortet.

V. 85 *ποῖον ἔειπες*
ἡμέας αἰσχύνων, ἐθέλοις δέ κκε μῶμον ἀνάψαι.

„du willst, dass wir uns schämen (Antwort auf *νεμεσσήθητε καὶ αὐτοί*) und dass wir von andern getadelt werden (Antwort auf *ἄλλους αἰδέσθητε*).“

Telemachos fährt fort:

V. 68 *λίσσομαι ἡμὲν Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἠδὲ Θέμιστος,*
ἥτ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἡμὲν λύει ἠδὲ καθίζει·
σχέσθε, φίλοι, καί μ' οἶον ἐάσατε πένθεϊ λυγρῷ
τείρεσθ', εἰ μή πού τι πατὴρ ἐμὸς ἐσθλὸς Ὀδυσσεὺς
δυσμενέων κάκ' ἔρεξεν ἐυκνήμιδας Ἀχαιούς,
τῶν μ' ἀποτινύμενοι κακὰ ῥέζετε δυσμενέοντες,
τούτους ὀτρύνοντες.

Kammer, Einheit der Odyssee S. 406 ff. hält die ganze Stelle für Interpolation. Mit Unrecht,

denn die vorhergehenden Imperative können nicht gut selbständige Bedeutung haben, sondern nur als Motive für eine zu fordernde Handlung gefasst werden; ferner ist *λίσσομαι* nicht zu entbehren, weil sich Telemachos V. 210 nur darauf beziehen kann, nicht auf V. 139 *ἔξιτε μοι μεγάρων, ἄλλας δ' ἀλεγύνετε δαῖτας*: das wäre kein *λίσσεσθαι*. Ebensowenig darf die Anrufung der Götter fehlen, da sie ja von Athene α 273 anbefohlen ist.

Dass mit diesen Worten die Väter angeredet seien, geht mit Notwendigkeit nur aus *τούτους ὀτρύνοντες* hervor. Sehr auffallend ist dagegen, dass in demselben Satz die Väter erst in der 2. Person angeredet werden und dann von ihnen in der 3. gesprochen wird (*Ἀχαιούς*). Wiederum bezieht Antinoos' Entgegnung die Worte auf die Freier: wenn Telemachos den Angeredeten vorhält: ‚ihr habt doch nichts zu rächen,' so schildert jener dagegen Penelopes Hinhaltungs- und Täuschungsversuche als eine den Freiern angetane Beleidigung. Bei Beziehung auf die Väter macht ferner *σχέσθε* die grösste Schwierigkeit. Henkes Übersetzung ‚tut Einhalt' hat gegen sich, dass ein Beispiel für *ἔχομαι* als dynamisches oder indirektes Medium ‚haltet ein mit aller Kraft' oder ‚haltet in eurem Interesse ein' schwerlich zu finden sein wird. Ebenso ungewöhnlich ist *ἐάω* in der hier geforderten Bedeutung ‚bewirken'; ebenso sonderbar, dass das Ergebnis dieser Tätigkeit mit dem einen Wörtchen *οἶον* ‚der Freier ledig', dessen Ergänzung mühsam aus dem Zusammenhang erraten werden muss, angegeben wird. Alle Anstösse werden mit einem Schlage gehoben, wenn nicht die Väter, sondern die Freier die Angeredeten sind.[1] ‚Lasst ab von eurem Treiben, befreit mich von eurer Anwesenheit und lasst mich einsam meiner Trauer um den verlorenen Vater nachhängen.' So bekommt *σχέσθε* und *ἐάσατε* den gebührenden Sinn, und *οἶος* wird unmittelbar verständlich. ‚Dass ihr jungen Leute eine Schuld meines Vaters gegen eure Väter an mir rächen wollt, kann ich nicht glauben.' An der Anrede *φίλοι* an die Freier nehme ich keinen Anstoss, da es im Gegensatz zu *δυσμενέοντες* steht. ‚Ich nenne euch Freunde, denn ich weiss keinen Grund, weshalb ihr Feinde meines Hauses sein solltet.' Ich stimme daher Peppmüller bei, dass mit 74 *τούτους ὀτρύνοντες* eine Interpolation beginnt, die bis V. 79 reicht. Der Interpolator hielt es wohl für unpassend, dass Telemachos die Freier mit *φίλοι* anredete (so Peppmüller) und nahm Anstoss an dem Wechsel der Anrede, der aber durch die weite Entfernung von V. 57, wo zuletzt von den Freiern in der 3. Person geredet wird, bis V. 64 genügend entschuldigt ist. Die schlechte Anfügung zeigt sich darin, dass *τούτους ὀτρύνοντες* trotz der dazwischen liegenden Sätze zu *σχέσθε* gezogen werden muss. Inhaltlich giebt die Interpolation neue Rätsel auf:

V. 74 ἐμοὶ δέ κε κέρδιον εἴη
ὑμέας ἐσθέμεναι κειμήλιά τε πρόβασίν τε·
εἴ χ' ὑμεῖς γε φάγοιτε, τάχ' ἄν ποτε καὶ τίσις εἴη.
τόφρα γὰρ ἂν κατὰ ἄστυ ποτιπτυσσοίμεθα μύθῳ
χρήματ' ἀπαιτίζοντες, ἕως κ' ἀπὸ πάντα δοθείη.
νῦν δέ μοι ἀπρήκτους ὀδύνας ἐμβάλλετε θυμῷ.

Warum hofft Telemachos für das, was die Alten verzehren würden, Ersatz vom Volke? Zur Beantwortung dieser Frage muss man sich auf das Raten legen. Vielleicht, weil die Söhne noch kein eigenes Vermögen haben (so Ameis); vielleicht, weil die Alten die Ausrede, als Werber zu kommen, nicht gebrauchen können (so Henke); vielleicht, weil die Alten als Geronten wie bei den Phäaken verfassungsmässigen Ratsschmaus beanspruchen, der Spender dafür aber auch verfassungsmässigen Ersatz fordern kann. Das Wort *κειμήλιον* bedeutet sonst in der ganzen griechischen

[1]) So Peppmüller bei Hentze z. d. St., dessen Beweisführung mir nicht zugänglich war.

Literatur ein Wertstück aus kostbarem Stoff, Edelmetall oder Elfenbein, das man sorgfältig aufhebt; hier wird es als Gegensatz zu πρόβασις (‚Viehicht‘, Abstraktbildung zu πρόβατα) gebraucht und als essbar bezeichnet: es kann also nur bedeuten ‚was in der Scheune oder Vorratskammer liegt‘, hier also etwa ‚Korn‘. Wie der Verfasser die Bildung πρόβασις, die nur hier vorkommt, offenbar fabriziert hat, so hat er auch durch Reflexion über die etymologische Ableitung von κειμήλιον aus κεῖμαι wie πρόβατα aus προβαίνειν dem Wort hier eine einzig dastehende Bedeutung untergelegt. So verfährt kein Dichter, sondern ein Wortklauber und Kniffler wie der, der τ 563 ff. die Etymologien ἐλέφας von ἐλεφαίρομαι und κέρας von κραίνω geleistet hat.

Die Annahme, dass eine Interpolation die ursprüngliche Beziehung der Imperative in V. 64—70 auf die Freier als Subjekt zerstört hat, wird bestätigt durch eine Übersicht der gesamten Ekklesiereden in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit sowie durch die Erinnerung an das Programm, mit dem Telemachos auf Athenes Weisung vor das Volk getreten ist. Letztere hatte befohlen:

μνηστῆρας μὲν ἐπὶ σφέτερα σκίδνασθαι ἄνωχθι.

Geschickt und schmiegsam, wie er sich schon bei Antinoos' drohendem Wunsch α 394 erwiesen hat (und wie er auch nach seines Vaters Rat π 278 f. ihnen entgegentreten soll) versucht er es zuerst mit der Bitte und dem Appell an das Gewissen der Freier, ihre Sorge um guten Ruf und ihre Furcht vor den Göttern. Nachdem er in seiner zweiten Rede Antinoos' Versuch, die Verantwortung von den Freiern abzuwälzen und Penelope sowie ihm selbst zuzuschieben, zurückgewiesen hat, wiederholt er in der dritten seine Aufforderung, unter Zurückgreifen auf jenen Appell an das Gewissen (138 ὑμέτερος δ' εἰ μὲν θυμὸς νεμεσίζεται αὐτῶν), und zwar jetzt, nachdem alle Ausreden abgeschnitten sind, nicht mehr als Bitte, sondern als kategorischen Befehl mit angehängter Drohung. Die gesamten Verhandlungen aber bauen sich so auf: Telemachos redet die Freier an, Halitherses diese und den Demos (168 f.), Mentor den Demos ausschliesslich der Freier (239). Telemachos will die besseren Gefühle der Freier mobil machen, Gewissen, Ehrgefühl, Gottesfurcht; Halitherses die Furcht vor blutiger Vergeltung durch Odysseus und vor einer Katastrophe, die alle Angehörigen mit trifft; Mentor das Überlegenheitsgefühl der Masse des Demos. In der ersten Rede wird der gute Wille der Freier noch vorausgesetzt, indem sie gebeten werden, freiwillig zurückzutreten; den letzten drei Reden ist der Gedanke gewaltsamen Einschreitens gegen ihren bösen Willen gemeinsam; Telemachos hofft dies von den Göttern, Halitherses von Odysseus, Mentor vom Demos.

Wir haben festgestellt, dass Telemachos sich in seinen Reden ausschliesslich an die Freier wendet und nicht etwa die übrigen Ithakesier zur Gewaltanwendung gegen seine Feinde aufruft, dass vielmehr diese der ganzen Entwicklung der Verhandlungen widersprechende Umbiegung seiner ersten Rede erst durch Interpolation in dieselbe hineingetragen ist. Trotzdem hat die Ekklesie eine hohe politische Bedeutung. Zwar appelliert Telemachos nicht ausdrücklich an den Demos, aber er flüchtet sich doch in die Öffentlichkeit, und seine Darlegung mit der sich anschliessenden Diskussion bezweckt nicht nur, das Handeln der Freier vor allem Volk als rechtswidrig hinzustellen, sondern auch das Volk zu prüfen, ob jemand auf seine Seite treten wird. Und die beiden Alten, die für ihn Partei ergreifen, rufen tatsächlich den Demos zum Einschreiten auf; sie tun für den jungen Fürsten, was er selbst klüglich vermeidet. Seine Taktik ist tadellos. Wird der Ruf gehört, so hat er einen Anhang gefunden, von dem zu erwarten steht, dass ihm auch zu seinem weiteren Erbanspruch, dem auf den Thron, verhelfen wird. Er selbst beschränkt sich, seiner α 397

gegebenen Erklärung gemäss, streng darauf, die Wiederherstellung seines Hausrechts anzustreben. Zu diesem Zweck steigt er selbst zur flehentlichen Bitte herab. Da Antinoos seine Aufforderung, das Haus zu verlassen, insofern nicht unbedingt ablehnt, als er die Erfüllung derselben an eine Vorbedingung knüpft, verzichtet Telemachos auf sofortige Entfernung und lässt sich darauf ein, eine Frist zu vereinbaren. Unter diesem Gesichtspunkt steht sein Vorschlag, das bisherige Verhältnis bis zu seiner Rückkehr von der Erkundigungsfahrt, beziehentlich bis zum Ablauf des darauf folgenden Jahres bestehen zu lassen, dann aber je nach dem Ergebnis seiner Forschungen endgültig aufzulösen. Auch die Bitte um ein Schiff richtet er in korrekter Weise nur an die Freier, wie er denn gleich im Anfang betont, sein Antrag sei kein *δήμιον*. Aber hier wie sonst in seinen Reden nennt er die Freier, hofft er auf das Volk, wie er V. 266 zugesteht. Es erscheint daher auf den ersten Blick auffallend, dass der nächste Redner für Telemachos sich dieses Antrags nicht annimmt, aber derselbe ist offenbar für den Demos etwas Nebensächliches im Vergleich zu dem Vogelzeichen, das eine für alle verhängnisvolle Katastrophe ankündigt und unter dessen Bann mit dem gesamten Demos auch Mentor steht; das von Halitherses gedeutet, von Mentor geglaubt, von Eurymachos zurückgewiesen, aber noch von Leiokritos berücksichtigt wird; nur Telemachos bezieht sich nicht darauf, wie er überhaupt in geschicktester Weise alles vermeidet, was in den Freiern den Verdacht menschlichen Einschreitens erwecken könnte; er beschränkt sich auf die Anrufung der göttlichen Rache. Aber trotz aller Gewandtheit und Mässigung hat Telemachos einen Misserfolg zu verzeichnen. Allerdings hat der Demos einschliesslich der Freier seiner Ladung Folge geleistet; er selbst ist in den Formen eines Königs aufgetreten, indem er erst nach vollzähliger Versammlung erschienen ist und auf dem Sitz seines Vaters unter Zustimmung der Geronten Platz genommen hat: aber das ist eine blosse Form, die erst Inhalt gewinnen kann, wenn die Ekklesie durch Zuruf und Rede ihm werktätige Unterstützung verspricht. Und der Demos hat sich ihm versagt, trotz der offenkundigen Götterzeichen; nur zwei Greise haben ihm beigestanden. Die Väter werden sich hüten, gegen ihre Söhne einzuschreiten, die übrigen Volksgenossen haben nur tatenloses Mitleid, und der Appell an ihre numerische Überlegenheit verhallt wirkungslos; ohne Widerspruch fügen sie sich dem Befehl eines Freiers auseinanderzugehen. Das Ergebnis der Ekklesie ist glänzend für die Freier. Kein Wunder, dass sie im Hochgefühl ihres Sieges in froher Stimmung sind. Antinoos ist ganz beruhigt. Grossmütig reicht er dem Prinzen die Hand zur Versöhnung *β* 303 ff.: „Versuche nicht wieder, uns öffentlich zu schmähen oder Gewalt gegen uns aufzubieten; du siehst, es nützt dir nichts. Tröste dich mit Essen und Trinken und lass dir dabei unsere Gesellschaft gefallen wie bisher.“ Ja, er bietet ihm sogar im Namen der Freier (*Ἀχαιοί* V. 306 vergl. mit V. 320 *ὔμμιν*) ein Schiff mit auserlesenen Ruderern an und redet dabei in ehrerbietigem Ton von Odysseus. Aber Telemachos antwortet: „Die Zeit, wo ich ein Knabe war, wo ihr ohne Furcht prassen konntet, ist vorüber. Meine Pläne werde ich verfolgen und zunächst die Fahrt antreten; sie wird nicht umsonst sein.“ Der Spott der Freier über diese Reise zeigt ihr Sicherheitsgefühl verstärkt. „Weil er hier keine Helfer gefunden hat, sucht er sie in Pylos und Sparta; aber da wird er auch vergeblich anklopfen, und schliesslich muss er es mit Giftmord versuchen“.

In der Ekklesie stand das Volk unter dem Bann des Freierbundes und war nicht zu bewegen, etwas für den Königssohn zu tun; als aber dieser, oder vielmehr Athene unter seiner Gestalt, die tüchtigsten Seeleute als Ruderer anwirbt, folgen sie aus Liebe und kameradschaftlicher Gesinnung (*γ* 363 f.), und der hochadlige Reeder Noemon giebt willig sein Schiff her. Als das Antinoos nach mehreren Tagen vernimmt, unterwirft er letzteren einem scharfen Verhör. Zuerst fragt er nach der Zeit der Abreise, offenbar um sich klar zu werden, wie es möglich war,

dass diese unbemerkt von statten gehen konnte; diese Frage bedarf daher keiner Antwort. Die zweite bezieht sich auf die Fahrtgenossen, ob es freie Ithakesier oder leibeigene Leute sind. Die dritte gilt dem Auftreten Telemachos' gegen Noemon: „Hat er dich gezwungen, oder hast du aus freiem Willen gehandelt?" In beiden erscheint dem Fragesteller die an zweiter Stelle genannte Möglichkeit als das weniger Bedenkliche. Wenn Telemachos seine leibeigenen Hirten zu Schifferdiensten kommandiert, so geht er damit nicht über seine Befugnisse als Hausherr hinaus; auch legt er Unbesonnenheit an den Tag, indem er ungeeignete Hilfskräfte benutzt, und es wird wahrscheinlich, dass er bei dem tollkühnen Unternehmen zu grunde geht; wenn Noemon aus Mitleid gehandelt hat, so hat Telemachos nicht die Rolle des Volksgebieters gespielt. Nach erhaltener Auskunft beruft Antinoos die Seinen zur Beratung und beantragt, Telemachos umzubringen. Wie motiviert er seinen Vorschlag?

δ 665 ἐκ τοσσῶνδ' ἀέκητι νέος παῖς οἴχεται αὔτως
νῆα ἐρυσσάμενος κρίνας τ' ἀνὰ δῆμον ἀρίστους.
ἄρξει καὶ προτέρω κακὸν ἔμμεναι.

Aus 655 hören wir nur den Ärger, dass von so vielen niemand darauf geachtet hat, ob der Jüngling seine Drohung ausführen wird. Das Motiv steckt in den folgenden Versen: „Er hat sich mit einem Befehl an Glieder des Demos gewendet und Gehorsam gefunden. Er hat Volksgenossen bewogen, eine gegen uns gerichtete feindselige Handlung zu begehen, und es steht zu erwarten, dass in Zukunft das Volk, nach seinem Vorbild und unter seiner Führung, uns noch grösseren Schaden bringen wird". Kurz: er muss sterben, weil er zum ersten Mal mit Erfolg die Rolle des Staatsoberhauptes gespielt hat. Die Motivierung ist rein politisch, der Gedanke an Penelope, etwa dass sie nun durch keinerlei Hausfraupflichten, keine Sorge um den Sohn mehr gebunden und an der Wiederverheiratung verhindert sei (vgl. π 74), liegt ausserhalb des Gesichtskreises.

Nachdem Telemachos den Nachstellungen entronnen und wieder in der Heimat gelandet ist, hält der Freierbund, ehe jener in die Stadt zurückkehrt, eine geheime Sitzung ab, und wieder hält Antinoos eine hochpolitische Rede (π 364—392): „So lange Telemachos lebt, werden wir unser Ziel (τάδε ἔργα) nicht erreichen. Er lebt und wird wissen, was er zu tun hat; er hat erfahren, dass wir sein Leben bedrohen; der Handschuh ist hingeworfen, und er muss ihn aufnehmen. Er wird das Volk gegen uns aufbieten. Aufgrund seiner bei der Anwerbung gemachten Erfahrung, dass er Anhänger hat, und im Bewusstsein seiner erprobten Redegewandtheit wird er eine neue Ekklesie berufen und uns des Mordversuchs anklagen. Da er Zeugen hat, wird das Volk uns verurteilen und mit Verbannung bestrafen. Dieser Gefahr müssen wir zuvorkommen und ihn ermorden, ehe er die Stadt betritt. Wenn ihr aber meinen Antrag ablehnt und meine Motivierung nicht anerkennt (beides liegt in εἰ δ' ὑμῖν ὅδε μῦθος ἀφανδάνει), so muss er auch wieder in den ungestörten Besitz seines Erbgutes gesetzt werden; euer lustiges Leben hat ein Ende, und ihr müsst euch nun eurerseits in Kosten stürzen, und zwar mit geringerer Aussicht auf Erfolg". Für die Folgerung, dass, wenn jener am Leben bleibt, die Freier den Palast verlassen müssen, bleibt Antinoos den Beweis schuldig, und tatsächlich denkt auch kein Freier daran, die theoretisch behauptete Notwendigkeit in Tat umzusetzen. Dieser Teil der Rede (387—392) ist lediglich ein Appell an die Leidenschaft der Zuhörer, ihre Habsucht und Schwelgerei, für den Fall, dass der Appell an ihre Logik 374—382 nicht gewirkt haben sollte. Das Ziel, das Antinoos geheimnisvoll mit τάδε ἔργα bezeichnet, kann unmöglich Penelopes Heirat sein, denn sie ist von Telemachos' Erhaltung oder Tötung unabhängig, übrigens im letzteren Fall Nebensache neben der Güterteilung, im ersteren gar nicht erstrebenswert. Gemeint ist also der Gewinn des Königsguts sowie der unanfechtbaren

politischen Machtstellung. Demnach spricht hier Antinoos allen verständlich aus, dass letzteres von Anfang an das Ziel des Freierbundes gewesen ist. Ein Beschluss wird nicht gefasst, sondern auf Amphinomos' Antrag die Entscheidung aufgeschoben, bis die Götter durch Vogelflugzeichen gesprochen haben. Das Auspicium wird am folgenden Morgen angestellt und fällt ungünstig aus (*υ* 240—245). Unmittelbar darauf greift eine stärkere Hand in den Machtkampf zwischen Telemachos und dem Freierbunde ein.

Über die Entstehung des Adelsbundes macht die Dichtung nur schwache Andeutungen. Schon die Situation, aus der heraus ein solches Unternehmen erwacht, bleibt dunkel. Über die Stellvertretung des Königs während seiner Abwesenheit fehlt jede Angabe. Odysseus hat beim Scheiden nur für seine Vertretung als Hausherr gesorgt, indem er die Verwaltung des Besitzes und die Pflege der Eltern Penelope und Mentor als deren Berater anvertraut *σ* 266 f. *β* 225 ff. Ebenso ist der Klytaimnestra von Agamemnon ein Sänger, also kein Mann von Adel, als Beistand zur Seite gegeben, aber nur als Gewissensrat, um sie in der Treue festzuhalten; als sie diese bricht und in Aigisthos' Haus übersiedelt, bringt sie ihm damit keine Hoheitsrechte ein; vielmehr beginnt dessen eigentliche Regierung erst mit Agamemnons Tode (*γ* 304 f.). Aus *τ* 135 lässt sich der Schluss ziehen, dass die Regentschaft ehrenhalber die Königin über die wichtigeren Sachen auf dem Laufenden hielt. Penelope sagt:

ἐμπάζομαι οὔθ' ἱκετάων
οὔτε τι κηρύκων, οἳ δημιοεργοὶ ἔασιν

„ich kümmere mich nicht um Herolde, wenn sie sich eines Auftrags des Volkes entledigen wollen". Das Recht, seinen Sohn zu vertreten, hatte unzweifelhaft Laertes. Denn auf die Frage, ob dieser sein *γέρας* noch besitze, antwortet der Schatten Antikleias:

λ 187 *πατὴρ δὲ σὸς αὐτόθι μίμνει*
ἀγρῷ, οὐδὲ πόλινδε κατέρχεται

„Das *τέμενος* ist noch im Besitz der Königsfamilie; Telemachos geniesst seine Erträge (*νέμεται* 185) und Laertes bewirtschaftet es, aber die aktiven königlichen Gerechtsame, die aus diesem Besitz entspringen (und die der Knabe noch nicht ausüben kann), überlässt er anderen". Dass es in Ithaka wie bei den Phäaken eine Gerusie gegeben hat, ist selbstverständlich und *φ* 21 obendrein ausdrücklich bezeugt. Es ist klar, dass dieser die Stellvertretung des abwesenden Königs auch ohne ausdrücklichen Auftrag obliegen muss, und es klingt unglaublich, dass in den ganzen zwanzig Jahren weder Ratssitzung (*θόωκος*) noch Ekklesie stattgefunden haben soll (*β* 26 f.), um so mehr, als jedem Adligen, jung oder alt, das Recht zugesprochen wird, das Volk zu berufen (V. 28 f.); aus diesem Recht lässt sich schon folgern, dass die Gerusie unberufen zusammentreten kann. Wir müssen uns begnügen, die Lücke zu konstatieren. In dieser märchenhaften Anarchie erhebt sich nun ein angesehener junger Adliger, Antinoos, und bringt einen Bund seiner Alters- und Standesgenossen zusammen. Von ihm sagt Eurymachos *χ* 49:

οὗτος γὰρ ἐπίηλεν τάδε ἔργα,
οὔτε γάμου τόσσον κεχρημένος οὐδὲ χατίζων,
ἀλλ' ἄλλα φρονέων, τά οἱ οὐκ ἐτέλεσσε Κρονίων.

Bis dahin sagt er die unverfälschte Wahrheit, denn Penelope bestätigt *π* 433 diese autoritative Stellung. Wenn er aber fortfährt:

ὄφρ' Ἰθάκης κατὰ δῆμον ἐυκτιμένης βασιλεύοι
αὐτὸς, ἀτὰρ σὸν παῖδα κατακτείνειε λοχήσας,

so ist das letztere insofern unrichtig, als ja an dem Mordversuch der ganze Freierbund mitschuldig war. Demnach sind wir berechtigt, auch das *βασιλεύειν* cum grano salis als das Ziel aller zu betrachten: der Bund als Ganzes wollte die Leitung des Demos in die Hand nehmen. Eurymachos fasst also den Freierbund als eine Art Hetärie, für dessen Gründer das Ziel, Gewinn der politischen Macht, und das Mittel, Okkupation des Königsguts, von vornherein feststand; die Mitverschworenen sind in dies Ziel so eingeweiht, dass die unbestimmte Hindeutung *τάδε ἔργα* allen verständlich ist. Das schliesst nicht aus, dass einzelne, wie Eurymachos und Leiodes, gehofft haben mögen, die Hand der schönen Königswitwe zu gewinnen, an der ja ihrem Führer offenkundig wenig gelegen war. Die verbündeten Adligen vereinigen sich in der Hauptstadt, wo auch die auf den ferner liegenden Inseln Ansässigen sich stetig aufhalten, nachts als Gäste ihrer Genossen (*σ* 428). Täglich kommen sie im Palast zusammen und halten dort das Bankett, das wir als verfassungsmässigen Bestandteil der *θῶκοι* bei den Phäaken kennen gelernt haben. Zweimal kommt es dort zu einer regelrechten Sitzung (*ἑδριόωντο π* 348) auf Berufung durch die Chefs (*ἄμυδις κάθισαν δ* 659); die dritte Beratung halten sie sogar auf dem Markt ab, vermutlich weil sie auf dem Palasthof vor Belauschung durch treugebliebene Diener sich nicht sicher fühlen.

Die Organisation des Bundes ist fest. Wiederholt wird die Solidarität betont. In der Ekklesie reden Antinoos und Eurymachos stets im Namen aller (*β* 111. 127. 192. 199); letzterer unterscheidet ausdrücklich 194 seine persönliche Meinung von dem Gesamtwillen, übrigens nur, um das Zusammenstimmen beider zu betonen. Im Namen aller verspricht Eurymachos *χ* 55 ff. ausreichende Genugtuung, im Namen des stark zusammengeschmolzenen Restes droht noch Agelaos 213 ff. dem Pseudo-Mentor mit unerhörter Grausamkeit blutige Rache an seiner ganzen Familie, Söhnen und Töchtern. Wie Odysseus den Bund auffasst, zeigt seine Warnung an Amphinomos. Wenn er da sich mit diesem und den Freiern in Parallele stellt

σ 139 *πολλὰ δ' ἀτάσθαλ' ἔρεξα βίῃ καὶ κάρτεϊ εἴκων*
πατρί τ' ἐμῷ πίσυνος καὶ ἐμοῖσι κασιγνήτοισιν

so spricht er damit dem Freierbund eine Festigkeit zu, wie sie sonst nur einer Sippe von Blutsverwandten eigen ist.

Die Anträge der Führer werden ohne Debatte angenommen, so der des Antinoos, Telemachos zu ermorden: *πάντες ἐπῄνεον ἠδὲ κέλευον*. Als Eurymachos vorschlägt, das Schiff zurückzurufen, handeln die Freier ohne weitere Aufforderung in seinem Sinn, indem sie das heimgekehrte abrüsten. Antinoos' wiederholter Antrag auf Tötung des Telemachos findet nur insoweit Amphinomos' Widerspruch, als dieser die Ausführung verschoben wissen will; im Prinzip ist auch er einverstanden. Die Disziplin der Freier schätzt auch Penelope hoch ein, wenn sie glaubt, dass sie auf Antinoos' Befehl ohne weiteres auseinander gehen werden. Bei dieser Solidarität der Bundesglieder giebt es keinen Ausweg als die völlige Ausrottung bis auf den letzten Mann, auch den sympathischen Amphinomos eingeschlossen: das steht von Anfang an fest, das schärft Mentes-Athene ihrem Zögling ein, dazu wünscht dieser, als er bei Nestor weilt, die Kraft zu gewinnen (*γ* 205 ff.).

An der Spitze des Bundes stehen in völliger Eintracht zwei Männer nebeneinander. Antinoos übernimmt die Führung des Anschlages gegen Telemachos, Eurymachos bleibt zur Leitung der übrigen im Palast zurück. Ihre überragende Sonderstellung zeigt sich *δ* 625 ff. darin, dass sie beide abgesondert von den Übrigen sitzen, offenbar in Beratung vertieft, während die Masse sich sorglos die Zeit vertreibt. In der Ekklesie drückt Eurymachos seine volle Übereinstimmung mit dem Genossen aus, indem er dessen Sätze, nur in mildere Form gekleidet, wiederholt; ebenso *α* 400 ff. Er lügt für ihn, wo dieser es für unter seiner Würde hält, den Mordplan abzuleugnen (*π* 437 ff.).

Das Ziel des Freierbundes in der Telemachie ist Teilung des Königsguts und korporative Ausübung der Regierung, nicht etwa, wie Eurymachos angiebt, Antinoos auf den Königsthron zu bringen. Das wäre ein törichter Prätendent, der das Fundament seiner zukünftigen Macht, das τέμενος, zertrümmern liesse; das würde einen kläglichen König geben, der sich nur auf seinen eigenen Besitz stützen wollte einem Adel gegenüber, der sich ihm an Rang gleich dünkt und seine Besitzungen noch durch die Verteilung des τέμενος vermehrt hat.

Es ist dem Freierbund gelungen, ohne Widerstand sich in den Besitz der materiellen Gerechtsame und Kompetenzen des Königs zu setzen. Die so usurpierte Gewalt wird aber auch allerseits anerkannt. Widerspruchslos gehorcht die Ekklesie dem Befehl auseinanderzugehen, lassen sich die übrigen Vollbürger von der Sondersitzung auf der Agora π 361 ausschliessen. Eurymachos setzt voraus, dass der ganze Demos für die zu zahlende Busse aufkommen wird (χ 55.) Daraus folgt, dass er sich und die Seinen in derselben Weise, wie es die phäakischen Geronten sind (ν 14), als Repräsentanten des gesamten Demos auffasst. Er findet auch keinen Widerspruch, als er β 192 dem Freierbund das Recht zuspricht, Geldbussen aufzulegen. Dass der Adelsbund Herr im Königspalast und im Staate ist, giebt Telemachos α 117 zu, ebenso dass die Monarchie tatsächlich abgeschafft ist (α 396), aber auch formell erkennt er die Freier als die Machthaber an, als er von ihnen das Schiff fordert. Allerdings ist ja dies Verlangen unter den Gesichtspunkt gestellt, einen Termin für den Abzug aus dem Palast zu vereinbaren, aber tatsächlich ist doch die Stellung eines Fahrzeugs zur Aufsuchung des verschollenen Königs, um den attischen Ausdruck zu gebrauchen, eine Leiturgie, eine Leistung im Interesse des Gesamtdemos. Wenn er vorher gesagt hat, sein Anliegen sei kein δήμιον, so ist das eben eine geschickte und vorsichtige Verhüllung seines geheimen Zwecks, den Demos gegen die Freier mobil zu machen. Voller Ernst dagegen ist es, wenn er γ 82 zu Nestor sagt: πρῆξις δ'ἥδ' ἰδίη, οὐ δήμιος: nachdem der Versuch, das monarchische Gefühl des Demos aufzurütteln, gescheitert ist, ist der vormalige König nur noch als Privatperson anzusehen. Ein besonders charakteristischer Zug für die vom Adelsbund beanspruchte politische Allgewalt ist es endlich, wenn Eurymachos β 178 öffentliche Zeichendeutung ohne dessen Genehmigung untersagt und mit Strafe bedroht, also für seine Korporation das ausschliessliche Recht politischer Auspizien beansprucht.

Dem Dichter der Telemachie ist es darum zu tun, das Schalten einer besitzessicheren, übermütigen Adelsherrschaft zu zeichnen. Die Gewalttätigkeit der Freier gegen eine hilflose Königswitwe und deren Sohn und beider Besitz war durch die Sage gegeben: er hat der Besitzstörung eine politische Bedeutung beigelegt und zu der Usurpation der königlichen Gerechtsame noch Züge von Gewaltmissbrauch gegen den Demos hinzugefügt. Letzteren schieben sie als politischen Faktor einfach bei Seite: sie schicken ihn nachhause, verdrängen ihn von der Agora und verfügen ungefragt über seine finanziellen Leistungen. Um diese Macht an sich zu reissen, bedurfte es ebensowohl der stillschweigenden Zustimmung der Alten vom Adel, die in der schweigenden Abweisung von Halitherses' Forderung φραζώμεσθ' ὥς κεν καταπαύσομεν liegt (wozu der Interpolator noch ausdrückliches ὀτρύνειν gefügt hat), wie der Bildung einer Art von Hetärie. Ein echt republikanischer Zug liegt in der Zweiköpfigkeit dieses Bundes. Die Erbmonarchie ist abgeschafft, die Wahlmonarchie wird noch als möglich, aber bei der Menge der Aspiranten (βασιλῆες α 394) als unwahrscheinlich bezeichnet. Den Grundsatz der Wahlmonarchie drückt Theoklymenos ο 533 korrekt aus, indem er die Berechtigung vieler Adelsgeschlechter auf den Thron voraussetzt. Odysseus selbst hält λ 175 den Gedanken der Erbmonarchie nicht mehr fest, wenn er annimmt, dass eine andere Dynastie aufkommen könne, sobald er für tot erklärt ist.

Die Segnungen der Monarchie sind längst vergessen, beim Demos wie beim Hochadel, und auch der Dichter selbst kennt aus eigener Anschauung ein kraftvolles Königtum nicht mehr. Denn während er von Odysseus' gutsherrlicher Tätigkeit in den Erinnerungen des treuen Eumaios ein ausgeführtes Bild zeichnet, weiss er von seinem königlichen Walten nichts zu sagen als die allgemeine Phrase πατὴρ δ'ὣς ἤπιος ἦεν und die einzige Tatsache π 424 ff. zu erzählen, dass er Eupeithes gegen eine Volksanklage in Schutz genommen hat. Odysseus' Verhalten nach dem Freiermord ist ganz unköniglich und unpolitisch. Er tut nichts, um der zu erwartenden Blutrache entgegenzutreten, legt die Hände in den Schooss und wartet ruhig ab, wie sich die Sache entwickeln wird; auch für die Versöhnung mit dem Volk nach der Schlacht auf dem Lande lässt der Dichter die Götter sorgen. Wie weit für den Dichter die Zeit eines kraftvollen Königtums zurückliegt, zeigt die Art, wie Laertes gezeichnet ist. Schon als König hält er die Gärtnerei für den höchsten Beruf und lässt es sich angelegen sein, in dem Kronprinzen für diese Interesse zu erwecken. Anders als Priamos und Nestor wirft er die Würde und Bürde ab, sobald sein Sohn herangewachsen ist, und ist auch nicht zu bewegen, sie wieder aufzunehmen, als der Dynastie Gefahr droht. Mit der Zähigkeit eines ächten Bauern vergräbt er sich in seine Gartenarbeit und kann sich nicht genug tun in der Entäusserung von aller Standeswürde. Gegen die aristokratische Anschauung, dass Heldensöhne von Heldenvätern abstammen müssen, lässt sich kein schärferer Protest denken als der, dass ein Mann von der Gesinnung und Lebensweise eines mühseligen Bauern zum Vater des göttlichen Odysseus gemacht wird.

Die Stücke, aus denen wir die politische Tendenz des Freierbundes entnommen haben, gehören zu den jüngsten Schichten der Odyssee. Der Mordplan in seiner Entstehung in δ und Fortsetzung in π ist erst gedichtet, nachdem die Bücher ν — ξ und ϱ — χ in ihrer jetzigen Gestalt im wesentlichen vollendet waren. Denn aus dem Sündenregister, das Odysseus in χ den Freiern vorhält, ergiebt sich, dass er hier von dem Mordplan nichts weiss. Die Erwähnung desselben an dieser Stelle durch Eurymachos ist ein späteres Einschiebsel: dafür spricht, dass Odysseus in seiner Antwort auf die Entschuldigung 48 — 54 gar nicht eingeht, sondern nur das Anerbieten reicher Entschädigung zurückweist; auch die politische Färbung, die in der Abwälzung der Busse auf den Demos liegt, kann nachträglich hineingebracht sein, da die Erwiderung nicht genau darauf passt. Späteres Einschiebsel ist die Agelaosscene (Kirchhoff S. 592), erkenntlich an der genauen Parallele zwischen der Behandlung des Königshauses und der Mentors: Besitz teilen, Sohn töten, Witwe erniedrigen. Dasselbe gilt von den Erwähnungen des Mordplans durch Athene in ν 412 - 428 und durch Eumaios ξ 171—184: an ersterer Stelle passt die Bestimmtheit, mit der Athene 412—413 Telemachos' Rückkehr ansagt, nicht zu der Unbestimmtheit, mit der sie 427 f. von seiner Rettung aus der unterwegs drohenden Gefahr redet; an letzterer verrät sich die Interpolation durch die Wiederholung der Phrase ἀλλ ἤ τοι μὲν ἐάσομεν, die vom ursprünglichen Schluss der Rede 171—173 hergenommen ist [1]). Ebenso fällt das Auspicium über die Ermordung υ 240 ff. aus dem Zusammenhang. Ein zweites politisches Motiv, die Reflexion über Königswahl, findet sich nur im Buch α, dessen ganz späte Entstehung allgemein anerkannt ist, sowie in einer der Theoklymenos-Scenen, von denen dasselbe gilt. Aber auch die Schilderung, die der Schatten Antikleias in λ von den Zustände vor dem Auftreten der Freier giebt muss ich für sehr jung halten, wie alles, was sich auf Laertes bezieht (vgl. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 69) [2]), zumal da sie Aufklärungen giebt, die wir

[1]) Gegen Kirchhoff, der dem Bearbeiter auch diese Verse zuschreibt.

[2]) Ebenso Cauer, Grundfragen der Homerkritik S. 299.

eigentlich in β erwarten müssten, aber nicht finden, so dass sie den Eindruck nachträglicher Begründung machen. Innerhalb der Telemachie sind die Stücke, deren Schauplatz Pylos und Sparta ist, offenbar älter als die Ithakascenen, denn die Schilderung der dortigen Zustände beschränkt sich auf das Familienleben und entbehrt aller politischen Züge.

Was dem Rhapsoden zu seiner Erweiterung der Dichtung Anlass gab, war vermutlich die Furchtbarkeit der Rache. Die Vernichtung von hundert blühenden Menschenleben schien nicht genügend motiviert durch das Werben um eine Witwe, ehe deren Witwenstand festgestellt war, auch nicht durch das Eindringen in ihr Haus und Verprassen des Familienbesitzes. Ersteres war entschuldbar, letzteres durch materielle Entschädigung zu sühnen. Wenn dennoch die Sage, deren Gestalt unabänderlich feststand, eine blutige Sühne enthielt, so musste eine dieser entsprechende Blutschuld geschaffen werden, ein Mordplan, der zäh festgehalten und von allen Freiern gebilligt, nur durch Vernichtung aller Beteiligten verhindert werden konnte.



